

[zygmont bauman
ETICA
POSTMODERNĂ]



Această ediție a fost publicată cu sprijinul
Central European University Translation Project, finanțat de OSI–Zug
Foundation, și cu contribuția Center for Publishing Development din
cadrul Open Society Institute – Budapesta, precum și a Fundației
pentru o Societate Deschisă – România.

Titlul original : Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*

© – 1995 : Blackwell Publishers

© – 2000 : Toate drepturile asupra acestei versiuni sînt rezervate
Editurii AMARCORD, str. Dropiei, nr. 3, sc. B, ap. 5,
tel./fax : 056/146.645, 1900 – Timișoara, ROMÂNIA.
e-mail : amarcord@mail.dnttm.ro

ZYGMUNT BAUMAN

ETICA PÖSTMODERNÄ

Traducere de
Doina Lică



CEU

&



FSD-ROMÂNIA

&



AMARCORD-Tișoara

Seria : **CÎMP DESCHIS**

Coperta : **Cătălin Popa**

Consilier editorial : **Ion Nicolae Anghel**

INTRODUCERE : MORALITATEA ÎN PERSPECTIVĂ MODERNĂ ȘI POSTMODERNĂ

*Ființele fragile sînt cel mai bine reprezentate prin lucrurile
mărunte.*

Rainer Maria Rilke

După cum o spune și titlul, cartea de față este un studiu al *eticii postmoderne*, nu al moralității postmoderne.

Aceasta din urmă, dacă ar fi tratată aici, ar viza o inventariere poate completă a problemelor morale pe care oamenii ce trăiesc într-o lume postmodernă le înfruntă și se luptă să le rezolve – probleme noi, necunoscute generațiilor anterioare sau nesesizate de acestea, la fel ca și formele noi pe care vechile probleme, serios analizate în trecut, le îmbracă în prezent. Nu ducem lipsă de nici un fel de probleme. „Ordinea de zi morală“ a vremurilor noastre cuprinde o mulțime de puncte pe care autorii lucrărilor de etică din trecut abia dacă le-au atins sau nu le-au atins deloc, și pe bună dreptate : nu erau percepute pe atunci ca făcînd parte din experiența umană. Ajunge să menționăm, în planul vieții de fiecare zi, multiplele probleme morale ridicate de situația actuală a relațiilor din cadrul cuplului, a sexualității și a familiei, notorii pentru insuficiența lor determinare instituțională, pentru flexibilitatea, mutabilitatea și fragilitatea lor, sau multitudinea „tradițiilor“, unele supraviețuind în ciuda condițiilor vitrege, altele fiind reînviolate sau inventate, tradiții care concurează pentru loialitate și pentru autoritatea în a ghida comportamentul personal, deși fără nici o speranță de a stabili o ierarhie de valori și norme, îndeobște acceptate, care i-ar scuti pe oameni de sarcina ingrătă de a-și stabili propriile opțiuni. Sau, la extrema cealaltă, cea a contextului global al vieții contemporane, se pot menționa riscurile de o amploare nemaiauzită, cu adevărat catastrofală, ce apar din încrucișarea unor scopuri parțiale și unilaterale și care nu pot fi

înțelese din timp sau omise atunci când acțiunile sînt planificate, din cauza modului cum sînt structurate acele acțiuni.

Asemenea probleme apar în studiul de față foarte des, dar numai ca fundal pe care se profilează gîndirea etică din perioada contemporană, postmodernă. Sînt tratate ca un context experimental unde se conturează perspectiva specific postmodernă asupra moralității. Ceea ce constituie aici obiectul cercetării este forma sub care ele sînt privite și modul în care li se atribuie importanță atunci cînd sînt contemplate din acea perspectivă etică postmodernă.

Adevăratul subiect al studiului de față îl reprezintă perspectiva postmodernă în sine. Principala afirmație pe care o face cartea este că, în urma faptului că epoca modernă își atinge faza autocritică, adesea autodenigratoare și, în multe feluri, autodistrugătoare (proces pe care conceptul de „postmodernism“ se presupune a-l exprima și explica), multe căi urmate anterior de *teoriile etice* (dar nu de *preocupările morale* ale timpurilor moderne) au început să semene tot mai mult cu un drum fără ieșire, în timp ce se deschide posibilitatea unei înțelegeri radical noi a fenomenelor morale.

Orice cititor familiarizat cu „scrierile postmoderne“ și cu scrierile actuale despre postmodernism va observa imediat că o asemenea interpretare a „revoluției“ postmoderne în etică este discutabilă și în nici un caz singura posibilă. Ceea ce a ajuns să fie asociat cu noțiunea de perspectivă postmodernă asupra moralității este mult prea des celebrarea „sfîrșitului eticului“, a înlocuirii eticii cu estetica și a „emancipării finale“ ce urmează. Etica însăși este denigrată sau ridiculizată ca una dintre constrîngerile tipic moderne acum uitate și destinate coșului de gunoi al istoriei, lanțuri considerate odată necesare, acum clar inutile : o altă iluzie fără de care lumea postmodernă se poate descurca. Dacă este nevoie de un exemplu al unei asemenea interpretări a „revoluției etice postmoderne“, se poate apela la studiul publicat recent de Gilles Lipovetsky, *Le Crépuscule du devoir* (Amurgul datoriei), Gallimard, 1992. Lipovetsky, un bard de seamă al „eliberării postmoderne“, autor al *Erei vidului* și al *Imperiului efemerului*, sugerează că am intrat, în sfîrșit, în epoca postdatoriei (*l'après devoir*), o epocă postdeontică, în care comportamentul nostru a fost eliberat de ultimele vestigii ale „infinitelor datorii“ opresive, ale „poruncilor“ și „obligațiilor absolute“. În vremurile noastre, ideea de sacrificiu de sine a fost delegitimată ; oamenii nu sînt stimulați sau nu doresc să facă eforturi pentru a atinge idealuri morale și a păstra valori morale ; oamenii politici

au pus capăt utopiilor, iar idealiştii de ieri au devenit pragmatici. Cel mai universal dintre sloganurile noastre este „Nici un exces!“ Epoca noastră este cea a individualismului nediluat şi a dorinţei de viaţă bună, limitate doar de cerinţa de toleranţă (atunci cînd e asociată cu individualismul autoglorificator şi lipsit de scrupule, toleranţa se poate exprima doar ca indiferenţă). Epoca „postdatoriei“ poate admite numai o moralitate remanentă, „minimă“ : o situaţie complet nouă, după părerea lui Lipovetsky, şi el ne sfătuieşte să-i aplaudăm apariţia şi să ne bucurăm de libertatea pe care a adus-o cu sine.

Lipovetsky, la fel ca mulţi alţi teoreticieni postmoderni, comite dubla eroare de a reprezenta *subiectul* investigaţiei ca pe o *resursă* de investigaţie, ceea ce trebuie *explicat* ca fiind ceea ce *explică*. Descrierea comportamentului predominant nu înseamnă a face o declaraţie morală : cele două procedee sînt la fel de diferite în vremurile postmoderne precum erau în cele premoderne. Dacă descrierea lui Lipovetsky este corectă şi ne confruntăm astăzi cu o viaţă socială lipsită de griji morale, ceea ce e pur nu mai „este“ ghidat de nici o „constrîngere“, o relaţie socială eliberată de obligaţie şi îndatorire – sarcina sociologului constă în a afla cum de regula morală a devenit „lipsită“ de arsenalul de arme odată desfăşurat în luptele de autoreproducere ale societăţii. Dacă se întîmplă ca sociologii să aparţină curentului critic al gîndirii sociale, sarcina lor nu se va opri în acest punct. Ei vor refuza să accepte că ceva este corect doar pentru că se află acolo şi nici nu vor lua de bun faptul că ceea ce fac oamenii nu e altceva decît ceea ce cred ei că fac sau cum relatează ei ceea ce au făcut.

Presupunerea pe care se bazează acest studiu este aceea că semnificaţia postmodernismului ţine de ocazia ce o oferă sociologului critic de a efectua o asemenea investigaţie cu rezultate mai bune decît înainte. Modernismul a avut capacitatea extraordinară de a împiedica autoexaminarea ; a învăluit mecanisme de autoreproducere într-o plasă de iluzii fără de care acele mecanisme, fiind ceea ce erau, nu au putut funcţiona corespunzător ; modernismul a trebuit să-şi stabilească nişte ţinte care nu puteau fi atinse, pentru a atinge ceea ce puteau atinge. „Perspectiva postmodernă“ de care se ocupă studiul de faţă înseamnă, mai mult decît orice, îndepărtarea măştii de iluzii, recunoaşterea anumitor pretenţii ca false şi a anumitor obiective ca imposibil de atins şi, din acest motiv, de nedorit. Speranţa care ghidează studiul este aceea că, în asemenea condiţii, sursele puterii morale, ascunse vederii în filosofia etică şi practica politică modernă, pot fi aduse la lumină, în

vreme ce motivele pentru care ele erau nevăzute în trecut pot fi mai bine înțelese, și că, în consecință, șansele de „moralizare“ a vieții sociale – cine știe? – pot crește. Rămîne de aflat dacă postmodernismul va reprezenta în istorie apusul sau renașterea moralității.

Aș sugera că noutatea perspectivei postmoderne asupra eticii constă, în primul rînd și în cea mai mare măsură, nu în abandonarea preocupărilor morale tipic moderne, ci în respingerea modurilor tipic moderne de a aborda problemele morale (adică reacția la provocările morale prin reguli normative coercitive în practica politică și căutarea filosofică a absolutului, a universalului și a fundamentalului în teorie). Marile chestiuni ale eticii – cum ar fi drepturile omului, justiția socială, echilibrul între cooperarea pașnică și autoafirmarea personală, sincronizarea comportamentului individual și a fericirii colective – nu și-au pierdut actualitatea. Trebuie doar privite și tratate într-o nouă manieră.

Dacă „moralul“ a ajuns să fie diferențiat ca aspectul gîndirii, al simțirii și al acțiunii umane ce ține de distincția între „bine“ și „rău“, aceasta a fost în general realizarea epocii moderne. De-a lungul istoriei omenirii, s-a observat sau s-a făcut prea puțin diferența între normele de comportare umană astăzi strict separate, cum ar fi „utilitatea“, „adevărul“, „frumusețea“, „corectitudinea“. În modul de viață „tradițional“, arareori privit de la distanță și astfel arareori supus reflecției, totul părea să plutească la același nivel al importanței, cîntărit cu aceeași balanță a lucrurilor care „e bine“ și a celor care „nu e bine“ să le faci. Totalitatea căilor și a mijloacelor, sub toate aspectele, era trăită de parcă ar fi fost validată de puteri pe care nici o voință sau nici un capriciu omenesc nu le-ar fi putut contesta ; viața în general era rezultatul creației divine, călăuzită de providența divină. Liberul arbitru, dacă a existat vreodată, putea însemna doar – după cum susținea Sfîntul Augustin și după cum repeta Biserica la nesfîrșit – libertatea de a alege răul în locul binelui, adică de a *încălca* poruncile lui Dumnezeu, de a te abate de la calea arătată de Dumnezeu lumii ; și tot ce devia în mod vizibil de la tradiție era considerat ca reprezentînd o asemenea încălcare. A fi de partea binelui însă nu era o problemă de opțiune : însemna, dimpotrivă, ocolirea alegerii, urmarea modului tradițional de viață. Toate acestea s-au schimbat totuși o dată cu reducerea treptată a constrîngerilor tradiției (din punct de vedere sociologic, slăbirea supravegherii și călăuzirii publice, strînse și omniprezente, deși difuze, a

comportamentului individual) și pluralitatea crescîndă a contextelor independente unele de altele în care a ajuns să se desfășoare viața unui număr tot mai mare de oameni, cu alte cuvinte, o dată cu distribuirea acelor oameni în roluri de *indivizi*, înzestrați cu identități nestabilite încă sau stabilite doar sumar, confrunțați astfel cu nevoia de a le „construi” și de a *face diverse alegeri între timp*.

Acțiunile ce trebuie *alese*, acțiunile ce sînt *alese* dintre altele ce puteau fi alese, dar nu au fost, sînt cele care trebuie apreciate, măsurate și evaluate. Evaluarea reprezintă un element indispensabil al alegerii, al luării deciziei ; e nevoia ce o simt oamenii ca factori de decizie, o nevoie asupra căreia reflectează foarte rar cei ce acționează doar din obișnuință. O dată ce s-a ajuns la evaluare, totuși devine evident că „util” nu este neapărat „bun” sau „frumos” nu trebuie să fie „adevărat”. O dată ce s-a pus problema *criteriilor* de evaluare, „dimensiunile” aprecierii încep să se ramifice și să crească în direcții tot mai îndepărtate unele de altele. „Drumul cel drept”, odată unitar și indivizibil, începe să se despartă în „rezonabil din punct de vedere economic”, „plăcut din punct de vedere estetic”, „corect din punct de vedere moral”. Acțiunile pot fi bune într-un sens, greșite în altul. Care acțiune trebuie apreciată prin care criteriu? Și dacă se aplică mai multe criterii, căruia dintre ele trebuie să i se acorde prioritate?

Pot fi găsite la Max Weber (care, mai mult decît alți gînditori, a stabilit punctele discuției noastre asupra experienței moderne) două descrieri ireconciliabile din punct de vedere logic ale nașterii modernismului. Pe de o parte, aflăm că modernismul a început cu *despărțirea* dintre familie și afacere, un divorț ce putea, în principiu, să prevină pericolul criteriilor contradictorii de eficiență și profitabilitate (corecte și potrivite pentru afacere) și standardele morale de compasiune și dragoste (corecte și potrivite pentru viața de familie armonioasă) care aveau șanse să se întîlnească pe același teritoriu și să îl pună pe cel ce trebuia să ia decizia într-o situație ambiguă fără speranță. Pe de altă parte, aflăm de la Weber că reformatorii protestanți s-au transformat vrînd-nevrînd în pionierii vieții moderne tocmai pentru că au susținut că „cinstea este cea mai bună politică”, și că viața *în general* este încărcată cu semnificații morale, și că orice faci, în oricare domeniu al vieții, *contează din punct de vedere moral* – și, într-adevăr, au creat o etică ce a cuprins-o cu totul, refuzînd cu hotărîre să lase vreun aspect al vieții pe dinafară. Fără îndoială, există o contradicție logică între cele două descrieri. Și totuși, contrar logicii, aceasta nu înseamnă neapărat

că una dintre ele este falsă. Esențial e tocmai că viața modernă nu se bazează pe principiul logic „sau/sau“. Contradicția dintre descrieri reflectă clar dezacordul real dintre tendințele egale ca intensitate din societatea modernă, o societate care este „modernă“ tocmai pentru că încearcă în mod constant, dar zadarnic, să „cuprindă ce e de necuprins“, să înlocuiască diversitatea cu uniformitatea și ambivalența cu ordinea coerentă și transparentă – și, în timp ce încearcă să facă toate acestea, produce mult mai multe divizări, diversitate și ambivalență decît a reușit să elimine.

Auzim adesea că oamenii au devenit individualiști, egoiști, căci, o dată cu apariția modernismului, L-au pierdut pe Dumnezeu și credința în „dogmele religioase“. Preocuparea de sine a indivizilor moderni este, conform acestei explicații, un rezultat al laicizării și poate fi rezolvată fie prin reînvierea credinței religioase, fie printr-o idee care, deși laică, ar pretinde cu succes o înțelegere similară cu cea a marilor religii ce s-au bucurat de o dominație aproape totală înainte de a fi asaltate și erodate de scepticismul modern. De fapt, legăturile trebuie văzute în ordine inversă. Tocmai pentru că evoluțiile moderne le-au impus oamenilor condiția de indivizi, care și-au găsit viețile fragmentate, cu multe scopuri și funcții abia legate între ele, fiecare trebuind să fie urmat într-un context diferit și conform unei practici diferite, o idee „atotcuprinzătoare“ ce promova o viziune unitară asupra lumii era prea puțin probabil să le servească scopurile și să le capteze astfel imaginația.

De aceea, legiuitorii și gînditorii moderni, în egală măsură, au simțit că moralitatea este, mai degrabă decît o „trăsătură naturală“ a vieții umane, ceva ce trebuie conceput și introdus în comportamentul omului ; și astfel ei au încercat să compună și să impună o etică unitară, atotcuprinzătoare, adică un cod coerent de reguli morale pe care oamenii pot fi învățați și obligați să le respecte ; și tot de aceea, eforturile lor hotărîte de a proceda astfel s-au dovedit zadarnice (deși cu cît mai multe eșecuri aveau în eforturile lor, cu atît mai tare încercau). Credeau sincer că golul lăsat de supravegherea morală, acum dispărută sau inefficientă, a Bisericii poate fi și trebuie umplut cu o serie atent și ingenios armonizată de reguli raționale ; credeau că *rațiunea* poate face ceea ce *credința* nu mai făcea ; credeau că, avînd ochii larg deschiși și pasiunile amorțite, oamenii își pot regla relațiile nu mai puțin, ci poate mai mult și mai bine (într-un mod mai „civilizat“, mai pașnic, mai rațional) decît atunci cînd erau „orbiți“ de credință și cînd sentimentele lor neîmblînzite și nedomesticite se dezlănțuiau sălbatic. În conformitate

cu această convingere, s-au făcut mereu încercări de a crea un cod moral care – fără să se mai ascundă în spatele poruncilor divine – să-și proclame tare și fără reținere proveniența „umană” și, în ciuda acestui lucru (sau, mai degrabă, datorită acestui lucru), să fie acceptat și respectat de către „toate ființele omenești raționale”. Pe de altă parte, nu a încetat niciodată căutarea „reglementării raționale a coabitării umane”, un set de legi astfel concepute, o societate astfel administrată, încât indivizii, în timp ce-și exercită liberul arbitru și optează, să aleagă ce e bine și corect, respingînd ce e rău și greșit.

Se poate spune că, deși situația existențială a oamenilor în condițiile vieții moderne era mult diferită de ceea ce a fost înainte, vechea presupunere – că liberul arbitru se exprimă doar prin opțiuni greșite, că libertatea, dacă nu e supravegheată, se apropie întotdeauna de imoralitate și astfel este sau poate deveni un dușman al binelui – a continuat să domine spiritele filosofilor și practicile legiuitorilor. Era presupunerea tacită, dar aproape fără excepție, a gândirii etice moderne și a practicii pe care o recomanda, că, atunci cînd sînt liberi (și, trăind în condițiile vieții moderne, nu puteau decît să fie liberi), indivizii trebuie împiedicați să-și folosească libertatea pentru a face ceva rău. Și nu e de mirare. Atunci cînd este privită „de sus”, de către cei răspunzători de „conducerea societății”, de către apărătorii „fericirii comune”, libertatea indivizilor sperie observatorul ; este suspectă de la bun început pentru caracterul pronunțat imprevizibil al consecințelor sale, pentru că e o sursă constantă de instabilitate, într-adevăr elementul de haos care trebuie strunit dacă urmează să fie asigurată ordinea. Iar vederea filosofilor și a guvernanților nu putea fi decît „o vedere de sus”, a celor care au sarcina de a legifera ordinea și de a controla haosul. Din această perspectivă, pentru ca să fie sigur că indivizii liberi fac ce e bine, trebuia să funcționeze o anumită formă de constrîngere. Impulsurile lor nefericite, aproape odioase, trebuiau ținute sub control, fie dinăuntru, fie din afară : fie de actorii înșiși, prin exercitarea „judecății” lor, suprimîndu-și instinctele cu ajutorul facultăților raționale, fie prin expunerea actorilor la presiuni externe, rațional concepute, care să convingă că „nu merită să faci ceva rău” și astfel cei mai mulți indivizi, de cele mai multe ori, sînt descurajați să facă ceva rău.

Cele două căi erau de fapt strîns legate. Dacă indivizii ar fi lipsiți de facultăți raționale, nu ar reacționa corespunzător la stimulentele externe, iar eforturile de a manipula recompense și sancțiuni, oricît de abile și ingenioase, ar fi zadarnice. Dezvoltarea capacității individuale

de judecată (educarea indivizilor pentru a vedea ce e în propriul interes și pentru a-l urmări o dată ce l-au văzut) și controlul asupra situației în așa fel încât urmărirea interesului individual să-i determine să respecte ordinea pe care vor s-o instaureze legiuitorii, trebuie considerate ca fiind condiționate și completate una de cealaltă ; au sens doar împreună. Pe de altă parte, totuși, vin aproape în contradicție. „Văzută de sus“, judecata individuală nu poate părea niciodată foarte sigură și aceasta din simplul motiv că este individuală, provenind astfel de la o altă autoritate decât cea a apărătorilor și a reprezentanților ordinii. Și e probabil că indivizii cu o adevărată autonomie a judecății detestă și se opun intervenției doar pentru că este intervenție. Autonomia indivizilor raționali și heteronomia conducerii raționale nu pot exista una fără cealaltă, dar nici nu pot coabita pașnic. Au fost unite la bine și la rău, destinate a se confrunta și a se lupta fără încetare și fără nici o perspectivă reală de pace durabilă. Conflictul pe care unitatea lor nu a încetat niciodată să-l genereze a făcut să se sedimenteze, la o extremă, tendința anarhică de rebeliune împotriva regulilor considerate ca oprimate și, la cealaltă, viziunile totalitare ce nu puteau decât să-i tenteze pe păstrătorii „fericirii comune“.

Această situație *aporetică* (aporie : pe scurt, o contradicție care nu poate fi depășită, ducând la un conflict ce nu poate fi rezolvat) avea să rămână soarta societății moderne, ca un artificiu „creat de om“ și acceptat ca atare, dar caracteristica modernismului a fost să *nu* admită că soarta este ireparabilă. O trăsătură specifică modernismului, poate chiar definitorie, a constituit-o faptul că aporia a fost minimalizată ca un conflict nerezolvat încă, dar care, în principiu, poate fi rezolvat, ca o neplăcere temporară, o imperfecțiune ce persistă pe calea perfecțiunii, o relicvă a iraționalului pe calea spre domnia rațiunii, o cădere momentană a rațiunii ce urmează a fi corectată curînd, un semn de ignorare nedepășită încă în totalitate a celei „mai bune armonizări“ dintre interesele individuale și cele comune. Încă un efort, încă un succes al rațiunii și armonia va fi atinsă, pentru a nu mai fi pierdută niciodată. Modernismul știa că este grav rănit, dar considera rana vindecabilă. Și astfel nu a încetat niciodată să caute soluția tămăduirii. Putem spune că a rămas „modernism“ atîta timp cît și în măsura în care a refuzat să abandoneze acea credință și acele eforturi. Modernismul se ocupă de *rezolvarea* conflictului și nu admite contradicții, cu excepția conflictelor care pot fi rezolvate și care sînt destinate rezolvării.

Gîndirea etică modernă, împreună cu practica legislativă modernă, și-au croit drum către o asemenea soluție radicală sub stindardele gemene ale *universalității* și *fundamentului* (bazelor).

În practica legiuitorilor, *universalitatea* însemna domnia absolută a unui set de legi pe teritoriul unde li se întindea suveranitatea. Filosofii au definit universalitatea ca pe acea trăsătură a prescripțiilor etice care determina fiecare ființă umană, tocmai pentru că era o ființă umană, să o recunoască drept corectă și astfel s-o accepte ca obligatorie. Cele două definiții ale universalității se salută una pe cealaltă fără a fuziona cu adevărat. Dar cooperează strîns și cu succes, chiar dacă nu s-a semnat nici un contract și nu a fost prezentat arhivelor statului sau bibliotecilor universitare. Practicile (sau intențiile) coercitive ale legiuitorilor de uniformizare au furnizat „baza epistemologică” pe care filosofi își pot construi modelele naturii umane universale, în timp ce succesul filosofilor în „naturalizarea” artificiei culturale (sau, mai degrabă, administrativ) al legiuitorilor a contribuit la reprezentarea modelului legal construit de stat-subiect ca întruchipare și model perfect al destinului omenesc.

În practica legiuitorilor, *fundamentul* (baza) însemna puterea coercitivă a statului care făcea posibilă supunerea față de reguli ; regula era „bine fondată” în măsura în care se bucura de sprijinul unei asemenea puteri, iar baza era consolidată prin eficiența sprijinului. Pentru filosofi, regulile sînt bine fondate atunci cînd persoanele care ar trebui să li se supună cred sau pot fi convinse că, dintr-un motiv sau altul, supunerea față de reguli este cel mai bun lucru. „Bine fondate” sînt acele reguli care oferă un răspuns elocvent la întrebarea „De ce ar trebui să le urmez?” Existența unui asemenea fundament a fost considerată ca imperativă, deoarece era probabil ca indivizii independenți confrunțați cu cerințe legale/etice heteronome să-și pună asemenea întrebări și, mai mult ca orice, întrebarea „De ce trebuie să fiu moral?” În orice caz, filosofi și legiuitorii în egală măsură se așteptau ca oamenii să-și pună astfel de întrebări, deoarece și unii și alții gîndeau sau acționau pe baza aceleiași presupuneri că regulile bune trebuie să fie reguli create în mod artificial, pe baza aceleiași premise că indivizii, atunci cînd sînt liberi, nu vor urma neapărat de bunăvoie regulile bune dacă nu sînt ajutați, și pe baza aceluiași principiu că, pentru a acționa moral, indivizii trebuie să accepte mai întîi regulile de comportare morală și că lucrul acesta nu se întîmplă dacă ei nu sînt convinși primă dată că a acționa moral e mai plăcut decît a acționa fără morală și că regulile pe care ei sînt rugați să

le acceptate exprimă într-adevăr ceea ce reprezintă acțiunea morală. Din nou – ca și în cazul „universalității” – cele două variante ale „bazelor”, fără a se contopi vreodată, cooperează și se completează reciproc. Ideea foarte răspândită că regulile sînt bine justificate în ceea ce fac ușurează sarcina organismelor coercitive, în timp ce presiunea constantă a sancțiunilor legale tonifică argumentația filosofică.

În sfîrșit, căutarea perseverentă și hotărîtă a unor reguli care „să țină” și a unor fundamente care „să nu se clatine” s-a bazat pe credința în posibilitatea de realizare și în triumful final al proiectului umanist. O societate eliberată de contradicții de nerezolvat, o societate care să indice calea, așa cum o face logica, doar către soluțiile corecte, poate fi eventual construită, cu suficient timp și bunăvoință. Planul corect și argumentul final pot fi, trebuie să fie și vor fi găsite. Cu o asemenea încredere, aripile frînte nu vor dura atît de tare, nu va exista nici o ultimă picătură care să umple paharul, iar eșecul speranțelor de ieri doar îi va mobiliza pe cercetători spre un efort și mai mare astăzi. Orice rețetă așa-zis „simplă” se poate dovedi greșită, poate fi negată și respinsă, dar nu căutarea în sine a unei rețete cu adevărat simple, care să pună capăt, așa cum sigur se va întîmpla, tuturor căutărilor ulterioare. Cu alte cuvinte, gîndirea și practica morală a modernismului au fost animate de încrederea în posibilitatea unui *cod etic neambivalent, neaporetic*. Poate că un asemenea cod nu a fost găsit încă. Dar cu siguranță așteaptă după colț. Sau după colțul următor.

Ceea ce este *postmodern* e tocmai *neîncrederea* într-o asemenea posibilitate, *postmodern* nu în sens „cronologic” (nu în sensul înlocuirii modernismului, al apariției doar în momentul cînd modernismul se sfîrșește sau moare, al transformării perspectivei moderne în ceva imposibil o dată ce își primește dreptul său), ci în sensul sugerării (sub forma concluziei sau doar a premoniției) a faptului că eforturile îndelungi și susținute ale modernismului au fost dirijate greșit, întreprinse prin mistificare și obligate – mai devreme sau mai tîrziu – să-și urmeze cursul, cu alte cuvinte, că modernismul însuși își va demonstra (dacă nu a făcut-o deja) și își va demonstra fără putință de tăgadă, imposibilitatea, zădărnicia speranțelor și nocivitatea lucrărilor. Codul etic simplu – universal și solid fondat – nu va fi găsit niciodată ; avînd aripile frînte mult prea des, știm acum ceea ce nu știam atunci, pe cînd am început acea călătorie de explorare : că o moralitate neaporetică, neambivalentă, o etică universală și „obiectiv fondată” este o imposibilitate practică ; e poate un *oximoron*, o contradicție în termeni.

Ceea ce constituie subiectul acestui studiu este tocmai cercetarea consecințelor criticii postmoderne a ambițiilor moderne.

Sugerez că următoarele puncte constituie reperele condiției morale, așa cum apar ele din perspectivă postmodernă.

1. Afirmățiile (contradictorii și totuși exprimate mult prea des cu aceeași forță de convingere) „Oamenii sînt în esență buni și trebuie doar să fie ajutați pentru a acționa conform naturii lor“ și „Oamenii sînt în esență răi și trebuie împiedicați să acționeze pe baza impulsurilor lor“ sînt ambele false. De fapt, oamenii sînt ambivalenți din punct de vedere moral : ambivalența se află în chiar „scena primară“ a întîlnirii oamenilor față în față. Toate aranjamentele sociale ulterioare – instituțiile asistate de putere, la fel ca și regulile și îndatoririle rațional exprimate și gîndite – utilizează această ambivalență ca pe propriul material de construcție, în timp ce se străduiesc să o purifice de păcatul ei originar de a fi ambivalență. Eforturile acestea din urmă fie că sînt inefficiente, fie că duc la exacerbarea răului pe care vor să-l elimine. Dată fiind structura primară a relațiilor interumane, o moralitate neambivalentă este o imposibilitate existențială. Nici un cod etic coerent din punct de vedere logic nu se poate „potrivi“ cu condiția esențial ambivalentă a moralității. Nici raționalitatea nu poate „desconsidera“ impulsul moral ; cel mult îl poate reduce la tăcere și paraliza, slăbind astfel șansele „binelui care se face“. Ceea ce rezultă este că nu se poate garanta comportamentul moral, nici prin contexte ale acțiunii umane mai bine concepute, nici prin motive ale acțiunii umane mai bine gîndite. Trebuie să învățăm cum să trăim fără asemenea garanții și cu conștiința faptului că ele nu ni se vor oferi niciodată, că o societate perfectă, la fel ca și o ființă omenească perfectă, nu reprezintă o perspectivă viabilă, iar încercările de a demonstra contrariul duc la mai multă cruzime decît la umanism și desigur la mai puțină moralitate.

2. Fenomenele morale sînt în mod natural „neraționale“. Deoarece sînt morale doar dacă precedă analiza scopului și calcularea pierderilor și a cîștigurilor, nu se încadrează în schema „mijloace-scop“. Scapă oricărei explicații și în ceea ce privește utilitatea sau serviciul pe care îl fac sau sînt chemate să îl facă subiectului moral, unui grup sau unei cauze. Nu sînt regulate, repetitive, monotone și previzibile într-un mod care să le permită să fie reprezentate ca *dirijate de reguli*. În special din acest motiv nu pot fi epuizate de nici un „cod etic“. Etica este gîndită după modelul Legii. Așa cum face Legea, ea încearcă să definească

acțiunile „potrivite“ și „nepotrivite“ în situații asupra cărora ia atitudine. Își stabilește un ideal (rar atins în practică) de a răsturna definițiile exhaustive și neambigue, tot ceea ce oferă reguli clare pentru alegerea între potrivit și nepotrivit și nu lasă nici o „zonă tulbură“ de ambivalență și interpretări multiple. Cu alte cuvinte, acționează pe baza presupunerii că, în fiecare situație din viață, o alegere poate fi și trebuie decretată ca bună în opoziție cu multe altele proaste și astfel se poate acționa rațional în toate situațiile, când și actorii sînt, așa cum trebuie să fie, raționali. Dar această presupunere neglijează ceea ce este strict moral în moralitate. Mută fenomenele morale din zona autonomiei personale în cea a heteronomiei asistate de putere. Înlocuiește eul moral constituit prin responsabilitate cu cunoașterea regulilor, care se pot învăța. Plasează răspunderea în fața legiuitorilor și a apărătorilor codului acolo unde se afla odată răspunderea în fața Celuilalt și a conștiinței morale de sine, contextul în care se ia atitudine morală.

3. Moralitatea este incurabil *aporetică*. Puține opțiuni (și doar acelea relativ mărunte și de o importanță existențială minoră) sînt neambiguu bune. Majoritatea opțiunilor morale se fac între impulsuri contradictorii. Cel mai important e, totuși, că aproape fiecare impuls moral, dacă se acționează în totalitate pe baza lui, are consecințe imorale (cel mai caracteristic, impulsul de a avea grijă de Celălalt, cînd este dus la extrem, provoacă anihilarea autonomiei Celuilalt, dominația și opresiunea) ; totuși, nici un impuls moral nu poate deveni acțiune dacă actorul moral nu încearcă sincer să ducă efortul pînă la limită. Eul moral se mișcă, simte și acționează în contextul de ambivalență și e copleșit de nesiguranță. De aceea, situația morală lipsită de ambiguitate are doar existența utopică a orizontului și a stimulului poate indispensabil pentru eul moral, dar nu o țintă realistă a practicii etice. Arareori pot acțiunile morale să provoace satisfacție totală ; responsabilitatea care ghidează persoana morală este întotdeauna cu un pas înaintea a ceea ce s-a făcut și a ceea ce poate fi făcut. În ciuda tuturor eforturilor în sens invers, nesiguranța e sortită să însoțească mereu condiția eului moral. Într-adevăr, se poate recunoaște eul moral prin nesiguranța sa, indiferent dacă tot ce trebuia făcut a fost făcut.

4. Moralitatea *nu poate fi universalizată*. Această aserțiune nu implică neapărat relativism moral, exprimat prin afirmația, adesea auzită și aparent similară, că orice moralitate nu e altceva decît un obicei local (și temporar), că ceea ce se consideră a fi moral într-un loc și într-o perioadă de timp e sigur că va fi dezaprobat în altele și astfel toate

tipurile de comportament moral practicate pînă în prezent se întîmplă să fie legate de timp și de loc, afectate de capriciile locale sau tribale și de invențiile culturale ; această afirmație este foarte frecvent corelată cu o negare a tuturor comparațiilor între genurile de moralitate și mai ales a cercetării altor surse de moralitate decît cele pur accidentale și incerte. Voi pleda împotriva acestei perspective deschis relativiste și, în final, nihiliste asupra moralității. Aserțiunea „moralitatea nu poate fi universalizată“, așa cum apare în această carte, are un înțeles diferit : ea se opune unei versiuni concrete a universalismului moral care, în epoca modernă, a servit doar drept o sumar deghizată declarație de intenție în vederea angajării în *Gleichschaltung*, într-o campanie dificilă de înlăturare a diferențelor și mai ales de eliminare a tuturor surselor „sălbatică“ – independente, rebele și nestăpînite – de judecată morală. Recunoscînd diversitatea actuală a credințelor morale și a acțiunilor promovate în mod instituționalizat, la fel ca și varietatea trecută și persistentă a atitudinilor morale individuale, gîndirea și practica modernă le-au considerat o monstruozitate și o provocare și au încercat din răspuțeri să le depășească. Dar nu au făcut-o în mod deschis, nu în virtutea extinderii propriului cod etic preferat la populații care respectă coduri diferite și a amplificării influenței asupra populațiilor aflate deja sub tutela lor, ci indirect, în virtutea unei singure etici foarte umane destinate a elimina și înlocui toate *denaturările* locale. Asemenea eforturi, după cum vedem acum, nu pot lua altă formă decît aceea a substituirii responsabilității autonome a eului moral (și aceasta înseamnă nu mai puțin decît invaliditatea, chiar distrugerea eului moral) prin reguli etice heteronome, impuse din afară. Astfel, efectul lor general nu este atît „universalizarea moralității“, cît reducerea la tăcere a impusului moral și canalizarea capacităților morale către ținte social desemnate care pot include și chiar includ scopuri imorale.

5. Din perspectiva „ordinii raționale“, moralitatea este și trebuie să rămînă *irațională*. Pentru orice ansamblu social înclinat spre uniformitate și spre acțiunea disciplinată, coordonată, autonomia încăpățînată și refractară a eului moral constituie un scandal. De la pupitrul de comandă al societății, este văzută ca germenul haosului și al anarhiei din cadrul ordinii, ca limita exterioară a ceea ce rațiunea (sau purtătorii de cuvînt și reprezentanții ei autoinstituți) poate face pentru a concepe și aplica orice a fost declarat ca aranjament „perfect“ al coabitării umane. Impulsurile morale sînt totuși și ele o resursă indispensabilă în administrarea oricărui aranjament de acest fel, „exis-

tent cu adevărat“ : ele oferă materia primă a sociabilității și a devotamentului față de alții, din care sînt modelate toate tipurile de ordine socială. De aceea, trebuie împlînzite, controlate și exploatate, mai degrabă decît doar suprimate sau interzise. De aici ambivalența endemică în tratarea eului moral de către administrația socială : eul moral trebuie cultivat fără a i se da frîu liber, trebuie ajustat constant și păstrat în forma dorită fără ca dezvoltarea să îi fie stopată și vitalitatea secată. Controlul social al moralității este o operație complexă și delicată care stîrnește mai multă ambivalență decît reușește să elimine.

6. Dat fiind impactul ambiguu al eforturilor sociale pentru o legislație etică, trebuie presupus că răspunderea morală – a fi *pentru Celălalt* înainte de a putea fi *cu Celălalt* – este prima realitate a eului, un punct de plecare mai degrabă decît un produs al societății. Ea precedă orice colaborare cu Celălalt, prin cunoaștere, apreciere, suferință sau acțiune. De aceea, nu are nici o „bază“, nici o cauză, nici un factor determinant. Din același motiv din care nu poate fi dorită sau dirijată în afara existenței, nu poate oferi nici dovezi convingătoare pentru necesitatea prezenței sale. În absența unei baze, întrebarea „Cum e posibil?“ nu are sens cînd e adresată moralității. O asemenea întrebare cere moralității să se justifice, și totuși moralitatea nu are nici o scuză, deoarece ea precedă apariția contextului administrat social în care se ivesc și au semnificație termenii ce exprimă justificări și scuze. Această întrebare cere ca moralitatea să-și prezinte certificatul de origine, și totuși nu există nici un eu înaintea eului moral, moralitatea fiind prezența ultimă, nedeterminată, într-adevăr un act de creație *ex nihilo*, dacă a existat vreodată așa ceva. În sfîrșit, această întrebare presupune tacit că răspunderea morală constituie un mister contrar rațiunii, că eurile nu ar fi morale „în mod normal“ decît din vreo cauză specială și serioasă ; pentru a deveni morale, eurile trebuie mai întîi să renunțe la alt element al lor sau să-l reducă (cea mai obișnuită e premisa că – acțiunea morală fiind lipsită de egoism în mod necaracteristic – elementul la care renunță sau care se reduce e urmărirea intereselor personale ; ceea ce se presupune aici este că a fi pentru Celălalt mai degrabă decît a fi pentru sine însuși e „contrar naturii“ și că două modalități de a fi se află în opoziție). Totuși, răspunderea morală reprezintă tocmai actul de autoconstituire. Cedarea, dacă ea are loc, apare pe calea ce duce de la eul moral la eul social, de la a fi pentru la a fi „doar“ cu. A durat secole de exercițiu legal asistat de putere și de îndoctrinare filosofică pentru a face contrariul să pară evident adevărat.

7. Ceea ce rezultă este faptul că, în ciuda opiniei larg răspândite, cît și a triumfalismului impetuos de genul „totul merge“ al unor autori postmoderni, perspectiva postmodernă asupra fenomenelor morale *nu dezvăluie relativismul* moralității. Nici nu trebuie să reclame sau să recomande indirect o dezarmare de tipul „nu se poate face nimic în privința asta“, în fața unei varietăți aparent ireductibile de coduri etice. Este cazul să se facă, de fapt, contrariul. Societățile moderne practică îngustimea morală sub masca promovării eticii universale. Expunînd incompatibilitatea esențială dintre orice cod etic asistat de putere, pe de o parte, și condiția infinit de complexă a eului moral, pe de altă parte, ca și falsitatea pretenției societății de a fi autorul ultim și singurul apărător demn de încredere al moralității, perspectiva postmodernă arată relativitatea codurilor etice și a practicilor morale pe care ele le recomandă sau le sprijină ca fiind rezultatul îngustimii, promovate *pe cale politică*, a *codurilor etice* ce se pretind universale, și nu a condiției morale „necodificate“ și a comportamentului moral pe care ele le critică pentru că sînt înguste. Codurile etice sînt cele infestate cu relativism, aceasta nefiind altceva decît o reflecție sau un rezultat al îngustimii tribale a puterilor instituționale care uzurpă autoritatea etică. Depășirea varietății prin lărgirea domeniului și a sferei de influență a unei puteri instituționale date, politice sau culturale (după cum luptătorii moderni împotriva relativismului moral au cerut aproape la unison) poate duce doar la o și mai completă înlocuire a moralității cu etica, a eului moral cu un cod, a autonomiei cu heteronomia. Ceea ce perspectiva postmodernă a reușit să facă, abandonînd profețiile despre apariția iminentă a universalității asistate de putere, a fost să străpungă vîlul gros de mituri pînă la condiția morală comună ce precedă toate efectele diversificatoare ale administrării sociale a capacității morale, pentru a nu mai menționa nevoia resimțită de „universalizare“ administrată în mod similar. Unitatea morală a întregii omeniri poate fi considerată nu ca produsul final al globalizării domeniului puterilor politice cu pretenții etice, ci ca orizontul utopic al desființării ambițiilor de genul „fără noi, poporul“ ale statelor-națiuni, ale națiunilor în căutare de stat, ale comunităților tradiționale și ale comunităților în căutare de tradiție, ale triburilor și neotriburilor, ca și ale reprezentanților lor instituiți și autoinstituiți și ale profeților, ca perspectiva îndepărtată (și utopică, și așa să fie) de emancipare a eului moral autonom și de justificare a responsabilității sale morale, ca o speranță a eului moral ce înfruntă ambivalența inerentă și incurabilă, fără a fi tentat să scape de ea, în care

acea responsabilitate îl modelează și care îi este deja soarta, însă așteptând să fie remodelat în propriul destin.

Aceste teme vor fi urmărite și analizate în carte, în fiecare capitol din unghiuri de vedere diferite. Cititorul trebuie prevenit : nici un cod etic nu va apărea la sfârșitul acestei analize și nici un cod etic nu va putea fi privit în lumina a ceea ce se va descoperi pe parcursul său. Tipul de înțelegere a condiției eului moral pe care o promite poziția avantajoasă a postmodernismului nu e probabil să facă viața morală *mai ușoară*. Cel mai mult ce poate visa este să o facă puțin mai *morală*.

A fost privilegiul meu să profit, pentru a patra oară, de talentul rafinat și de devotamentul lui David Roberts, redactorul extraordinar care știe să găsească echilibrul fin între cerințele rigide ale limbii și respectul pentru nesupunerea gândirii incurabil idiosincratice a autorului...

RESPONSABILITĂȚI MORALE, REGULI ETICE

Dacă lumea naturală este guvernată de soartă și de noroc, iar lumea tehnică de raționalitate și de entropie, lumea socială poate fi caracterizată doar ca existînd în teamă și teroare.

Daniel Bell

Este adevărat că multe lucruri, cu cît sînt mai necesare, cu atît sînt mai puțin disponibile. Acest lucru e cu siguranță verificat în privința regulilor etice îndeobște *acceptate*, care putem spera să fie și îndeobște *respectate* : reguli ce pot să ne ghideze comportamentul *unora față de alții* – al nostru față de alții și, *simultan*, al altora față de noi – astfel încît să ne simțim siguri unii în prezența altora, să ne ajutăm reciproc, să cooperăm în pace și să ne facă plăcere fiecăruia compania celorlalți, o plăcere neîntinată de teamă și de suspiciune.

Avem zilnic ocazia să înțelegem cît de necesare ne sînt asemenea reguli. În treburile cotidiene, cei mai mulți dintre noi întîlnesc rar natura neîmblînzită, cu forța ei primară, dezordonată și nealterată ; întîlnim rar obiecte tehnice în altă formă decît în cutii negre bine închise cu instrucțiuni simple de funcționare ; dar trăim și acționăm în compania unei mulțimi aparent fără număr de ființe umane, văzute sau bănuite, cunoscute și necunoscute, a căror viață și ale căror acțiuni depind de ceea ce facem noi și care, la rîndul lor, influențează ceea ce facem noi, ceea ce putem face noi și ceea ce ar trebui să facem noi, totul într-un mod ce nu îl putem nici înțelege, nici prevedea¹. Într-o astfel de viață

¹ După cum spune Daniel Bell, în lumea noastră (pe care el preferă să o descrie ca „postindustrială”), „oamenii trăiesc tot mai mult în afara naturii și tot mai puțin cu mașinării și obiecte, ei trăiesc doar unii în compania altora și se întîlnesc doar unii cu alții... Pentru cea mai

avem nevoie de cunoaștere și de aptitudini morale mai des și mai pregnant decât de cunoașterea „legilor naturii” sau de aptitudini tehnice. Totuși nu știm cum să le obținem, iar când (dacă) ni se oferă, sîntem rareori siguri că putem avea încredere deplină în ele. După cum a observat Hans Jonas, unul dintre cei mai profunzi analiști ai situației noastre morale actuale, „niciodată nu s-a legat atît de multă putere cu atît de puțină inițiere în privința utilizării ei... Avem nevoie de înțelepciune cel mai mult atunci cînd credem în ea cel mai puțin”².

În esență, tocmai această discrepanță între cerere și ofertă a fost recent descrisă ca fiind „criza etică a postmodernismului”. Mulți ar spune că această criză are rădăcini adînci în trecut și că ar trebui numită corect „criza etică a timpurilor moderne”. Oricare ar fi cazul, această criză are dimensiunile ei practice și teoretice.

Incertitudinea morală

Una dintre dimensiunile practice ale crizei rezultă din puterile noastre nebănuite. Ceea ce noi și alți oameni facem poate avea consecințe profunde, de răsunset și de durată, pe care nici nu le putem vedea direct, nici nu le putem prevedea cu precizie. Între fapte și rezultatele lor există o imensă *distanță* – atît în timp, cît și în spațiu – pe care nu o putem cuprinde folosind puterile noastre de percepție obișnuite, înnăscute, și astfel cu greu putem aprecia calitatea acțiunilor noastre printr-un inventar complet al efectelor lor³. Ceea ce noi și alții facem are „efecte secundare”,

mare parte din istoria omenirii, realitatea a fost natura... În ultimii 150 de ani, realitatea a devenit tehnica, mașinile și obiectele făcute de om, cărora li s-a dat totuși o existență independentă, exterioară omului, într-o lume reificată... Acum realitatea devine doar lumea socială” (*Culture and Religion in a Postindustrial Age*, în *Ethics in an Age of Pervasive Technology*, ed. Melvin Kranzberg, Westview Press, Boulder, 1980, pp. 36–37). Generalizările lui Bell s-ar dovedi mai puțin exagerate decât par la prima vedere, dacă s-ar accepta că ideea de „realitate” reprezintă aspectul cel mai opac, mai rezistent și mai rebel al experienței de viață. Centrul acestei opacități e cel care s-a schimbat în timp.

² Hans Jonas, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1974, pp. 176, 178.

³ Anthony Giddens merge pînă la a defini modernismul ca „o cultură cu riscuri”: „conceptul de risc devine fundamental pentru modul în care actorii profani și specialiștii tehnici organizează lumea morală... Lumea modernă din ultima perioadă... este apocaliptică, nu pentru că se îndreaptă inevitabil către catastrofă, ci pentru că implică riscuri pe care generațiile anterioare nu au fost nevoite să le înfrunte” (*Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge, 1991, pp. 3–4). Dar în studiul său de pionierat asupra

„consecințe neanticipate“, care pot sufoca toate bunele intenții și pot provoca dezastre și suferință nedorite sau neprevăzute nici de noi, nici de alții. Și pot afecta oameni pe care nu vom călători niciodată destul de departe și nici nu vom trăi destul de mult pentru a-i privi în față. Le putem face rău (sau ne pot ei face rău) din inadvertență, din ignoranță, mai degrabă decât cu premeditare, fără ca nimeni să dorească în mod special răul, să acționeze din răutate și să aibă vreo altă vină morală. Scala consecințelor posibile ale acțiunilor noastre face ca imaginația morală să ni se pară săracă, iar regulile etice, puține, dar verificate și corecte, pe care le-am moștenit din trecut și am fost învățați să le respectăm, să devină inaplicabile. La urma urmei, ele toate ne spun cum să abordăm oamenii din jurul nostru și cum să hotărîm care acțiuni sînt bune (și deci trebuie întreprinse) și care sînt proaste (și deci trebuie evitate), în funcție de efectele lor vizibile și previzibile asupra acestor oameni. Chiar dacă respectăm cu sfințenie asemenea reguli, chiar dacă toată lumea din jur o face, nu sîntem siguri că rezultatele dezastruoase vor fi evitate. Instrumentele noastre etice – codul de comportare morală, ansamblul regulilor empirice pe care le urmăm – nu au fost făcute pur și simplu pe măsura puterilor noastre actuale.

O altă dimensiune practică decurge din faptul că, o dată cu divizarea precisă a muncii, cu specializarea și funcțiile pentru care timpurile noastre sînt notorii (și cu care se mîndresc), aproape fiecare acțiune implică mulți oameni și că fiecare dintre ei face doar o mică parte din lucrarea generală ; într-adevăr, numărul de persoane implicate este atît de mare încît nimeni nu poate revendica în mod rezonabil și convingător (sau nu poate fi acuzat de) „paternitatea“ (sau responsabilitatea) pentru rezultatul final. Păcat fără păcătoși, crimă fără criminali, vină fără

riscurilor și pericolelor pe care „acțiunea oarbă“ (și în societățile contemporane ultracomplexe acțiunile sînt, ca să spunem așa, legate la ochi *în mod instituționalizat*) nu poate decât să le înmulțească. Ulrich Beck observa că „ceea ce dăunează sănătății sau distruge natura nu poate fi recunoscut cu proprii ochi sau cu propriile simțuri“. Efectele „scapă complet puterii omenești de percepție directă. Atenția se concentrează tot mai mult asupra pericolelor ce nu sînt nici vizibile, nici perceptibile pentru victimele lor, pericole care, în unele cazuri, pot să nici nu aibă consecințe pe durata vieții celor afectați, ci pe aceea a copiilor lor“ (*Risk Society: Towards a New Modernity*, trans. Mark Ritter, Sage, London, 1992, p. 27). Asemenea pericole nu fac și nu pot face parte din calculele ce precedă acțiunea, ele lipsesc dintre motivele și intențiile acțiunii. Efectele dăunătoare ale acțiunilor umane sînt *neintenționate*. De aceea, nu e clar cum le poate evita o persoană morală. Nu e clar nici cum pot fi ele obiectul unei evaluări morale chiar *ex post facto*, care e destinată acțiunilor *motivate*.

vinovați! Răspunderea pentru consecințe este, ca să spunem așa, *navigantă*, negăsindu-și nicăieri limanul firesc. Sau, mai degrabă, vina se repartizează atât de sumar, încât chiar și cea mai serioasă și sinceră autoanaliză sau căință a oricărui dintre „actorii parțiali“ va schimba foarte puțin, dacă va schimba ceva, din starea finală a lucrurilor. Pentru mulți dintre noi, în mod firesc, această zădărniciie provoacă impresia de „deșertăciune a eforturilor umane“ și astfel pare un motiv destul de bun pentru a nu ne angaja în nici un fel de autoanaliză și reglare de conturi.

În plus, munca vieții noastre e divizată în multe sarcini mărunte, fiecare fiind îndeplinită în alt loc, printre alți oameni, în momente diferite. Prezența noastră în fiecare din aceste locuri este la fel de fragmentară ca și sarcinile înseși. În fiecare loc, pur și simplu apărem într-un „rol“, unul dintre numeroasele roluri pe care le jucăm. Nici unul dintre roluri nu pare a pune stăpânire pe „eurile noastre în totalitate“, nici unul nu se poate presupune a fi identic cu „ceea ce sîntem cu adevărat“ ca indivizi „întregi“ și „unici“. Ca indivizi, sîntem de neînlocuit. Totuși nu sîntem de neînlocuit ca interpreți ai numeroaselor noastre roluri. Fiecare rol are instrucțiuni anexate, care stabilesc precis ce trebuie făcut, cum și cînd. Orice persoană ce cunoaște instrucțiunile și posedă abilitățile necesare poate îndeplini sarcina. De aceea, nu se schimbă prea multe dacă eu, acest actor anume în acest rol, renunț : o altă persoană va umple imediat golul. „Cineva o va face oricum“ – astfel ne consolăm singuri, și pe bună dreptate, atunci cînd sarcina pe care ni s-a cerut s-o îndeplinim ni se pare suspectă din punct de vedere moral sau inacceptabilă... Din nou, răspunderea a „navigat“. Sau, mai degrabă – așa ni se sugerează să spunem – ține de *rol*, nu de *persoana* care îl joacă. Iar rolul nu este „eul“, ci doar hainele de lucru pe care le purtăm la slujbă și pe care le dăm jos din nou cînd ieșim din schimb. O dată îmbrăcați în salopetă, toți cei ce o poartă arată extraordinar de la fel. Nu există „nimic personal“ la salopetă și nici la munca pe care o fac cei ce o poartă.

Oricum, nu aceasta e impresia de fiecare dată ; nu toate petele care se adună la muncă – „pe durata interpretării rolului“ – rămîn doar pe haine. Uneori avem senzația neplăcută că noroiul ni se întinde pe corp sau că salopeta ni se lipește prea strîns de piele ; nu poate fi desprinsă ușor și lăsată în dulap. Este o problemă destul de dureroasă, dar nu singura.

Dacă reușim să ne păstrăm dulapurile bine închise, astfel încît rolurile și „eurile adevărate“ să fie separate, așa cum ni se spune că se

poate și trebuie, problema nu dispare, ci e doar înlocuită cu alta. Codul de conduită și instrucțiunile privind alegerea, atașate rolului, nu își extind aplicarea pentru a ajunge la „eul adevărat”. Acesta este liber – un motiv de bucurie, dar și de suferință. Aici, departe de simpla „interpretare a rolului”, sîntem într-adevăr „noi înșine” și astfel noi și doar noi sîntem răspunzători pentru faptele noastre. Putem alege liber, ghidați doar de ceea ce considerăm demn de a fi urmat. Dar, așa cum aflăm rapid, aceasta nu ne face viața mai ușoară. A devenit un obicei să ne bazăm pe reguli, iar fără salopetă, ne simțim goi și neajutorați. La întoarcerea din lumea „de afară” unde alții și-au asumat (sau ne-au asigurat că și-au asumat) răspunderea tuturor sarcinilor noastre, răspunderea acum necunoscută nu este, din lipsa obișnuinței, ușor de suportat. Mult prea des, lasă un gust amar și ne sporește doar incertitudinea. Ne lipsește răspunderea foarte mult atunci cînd ne este refuzată, dar o dată ce o primim, pare o povară prea grea pentru a o duce singuri. Și astfel ne e dor de ceea ce am detestat înainte : o autoritate mai puternică decît noi, în care să putem avea încredere sau căreia să trebuiască să ne supunem, care să poată confirma corectitudinea opțiunilor noastre și așa cel puțin să împărțim ceva din răspunderea noastră „excesivă”. Fără ea, ne-am simți singuri, părăsiți, neputincioși. Și atunci, „în efortul de a scăpa de singurătate și de neputință, sîntem gata să scăpăm de eul nostru individual fie prin supunerea față de noi forme de autoritate, fie prin recunoașterea impusă a modelelor acceptate”⁴.

În multe situații cînd noi și aparent doar noi alegem ce e de făcut, căutăm zadarnic regulile ferme și sigure care ne pot garanta că, o dată ce le urmăm, putem fi convinși că avem dreptate. Am dori din suflet să ne aflăm la adăpostul unor asemenea reguli (chiar știind prea bine că nu ne vom simți deloc în largul nostru dacă sîntem *constrînși* să le respectăm). Se pare totuși că există prea multe reguli de acest fel : fiecare spune altceva, una lăudînd ceea ce condamnă cealaltă. Sînt în dezacord și se contrazic reciproc, fiecare acceptînd autoritatea pe care celelalte o neagă. Rezultă, mai devreme sau mai tîrziu, că urmînd regulile, oricît de scrupulos, nu sîntem salvați de răspundere. În fond, trebuie ca fiecare dintre noi să decidă singur ce regulă respectă și ce regulă ignoră. Alegerea nu se face între a urma reguli și a le încălca, deoarece nu există nici o serie de reguli care să fie respectate sau violate. Alegerea se face, mai degrabă, între diferite serii de reguli și diferite autorități ce le susțin. Nu

⁴ Erich Fromm, *The Fear of Freedom*, Routledge, London, 1960, p. 116.

poți fi, de aceea, un veritabil „conformist“, oricât de mult ai dori să te scapi de povara supărătoare a propriei răspunderi. Fiecare act de supunere este și nici nu poate fi decît un act de nesupunere ; și fără nici o autoritate suficient de puternică sau suficient de îndrăzneată ca să le nege pe toate celelalte și să revendice exclusivitatea, nu e clar dacă nesocotirea unei reguli reprezintă un „rău mai mic“ decît nesocotirea alteia.

Cu *pluralismul* regulilor (și timpurile noastre sînt timpuri ale pluralismului), opțiunile morale (și conștiința morală rămasă în urma lor) ne apar intrinsec și ireparabil *ambivalente*. Vremurile noastre aparțin *ambiguității morale puternic resimțite*. Ele ne oferă libertatea de alegere de care înainte nu se bucura nimeni, dar ne și aruncă într-o stare de nesiguranță ce înainte nu a fost niciodată atît de agonizantă. Dorim îndrumarea pe care să ne putem baza și în care să avem încredere, astfel încît o parte din responsabilitatea chinuitoare pentru opțiunile noastre să ne fie luată de pe umeri. Dar autoritățile cărora le putem acorda încredere sînt toate contestate și nici una nu pare destul de puternică pentru a ne oferi gradul de siguranță de care avem nevoie. Pînă la urmă, nu ne încredem în nici o autoritate, cel puțin nu avem încredere deplină în nici una și nu pentru mult timp : putem fi doar suspicioși în privința oricărei pretenții de infailibilitate. Acesta este aspectul practic cel mai grav și cel mai important a ceea ce e descris, în mod justificat, drept „criza morală postmodernă“.

Dilema etică

Există o rezonanță între ambiguitățile practicii morale și dilema eticii, teoria morală : criza *morală* se transformă într-o criză *etică*. Etica – un cod moral care dorește să fie *codul* moral, singura serie de precepte coerente ce trebuie respectate de orice persoană morală – consideră pluralitatea stilurilor și idealurilor umane ca pe o provocare, iar ambivalența judecăților morale ca pe o stare de lucruri sinistru ce dorește a fi îndreptată. În toată epoca modernă, eforturile filosofilor moralei erau îndreptate către reducerea pluralismului și eliminarea ambivalenței morale. La fel ca și majoritatea oamenilor ce trăiau în condițiile modernismului, etica modernă a căutat o ieșire din situația dificilă în care moralitatea modernă a fost adusă în practica vieții de zi cu zi⁵.

⁵ Speranțele că întreg comportamentul uman poate fi dirijat de reguli precise, dure și rapide, fără excepții, nedeschise la interpretări multiple, au fost spulberate totuși și aproape

La început, apariția pluralismului (spargerea tiparelor tradiției, evadarea de sub controlul sever și minuțios al comunității parohiale și locale, slăbirea impactului monopolului etic ecleziastic) a fost salutăată cu bucurie de minoritatea care gîndea, discuta și scria. Ceea ce s-a observat prima dată a fost efectul *de emancipare* al pluralismului : acum indivizii nu mai erau turnați în forme imuabile prin accidentul nașterii, nici nu mai erau ținuți sub tutela strictă a unei mici părți din omenire căreia din întîmplare îi aparțineau. Noul sentiment de libertate era amețitor ; a fost sărbătorit triumfal și savurat în uitare de sine. Giovanni Pico della Mirandola a exprimat cu generozitate încîntarea filosofilor „în concluzia sa că omul e liber ca aerul să fie ceea ce vrea”⁶. Imaginea pe care gînditorii din Renaștere au găsit-o cea mai fascinantă și mai încîntătoare a fost cea a lui Proteu, despre care Ovidiu scria în *Metamorfoze VIII* :

abandonate în scrierile etice recente. În schimb, a avut loc o inversare ciudată a scopurilor și a mijloacelor. În loc să caute codul general (sau principiul universal) al acțiunii morale ce poate ghida toate ocaziile din viață, filosofii eticii din acest secol au tot mai mult tendința de a se concentra asupra comportamentului și opțiunilor care pot fi precise indubitabil. Aceasta lasă în afara preocupărilor etice zone vaste și cruciale ale practicii vieții, acceptînd ca subiecte de analiză etică doar situații marginale și liniștitor de neînsemnate. Astfel, G. E. Moore, incontestabil cel mai original și convingător dintre filosofii eticii britanice din secolul al XX-lea, disperînd din cauza încercărilor ratate de a legifera bazele comportamentului moral și sugerînd în schimb că „dacă sînt întrebate «ce e bun», răspunsul meu va fi că ce e bun e bun și aici se încheie discuția”, că ce e bun este evident cînd poate fi văzut și astfel nu are nevoie de „explicații” (între-adevăr, a-l explica prin altceva înseamnă ceea ce Moore a numit a face o „croare naturalistă”), a reușit, la sfîrșitul analizei sale, să considere ca evident și neîndoicînic „bune” „afecțiunea personală și aprecierea a ceea ce e frumos în Artă și în Natură” (*Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1903, pp. 10, 188). În privința protinșilor discipoli ai lui G. E. Moore din școala „intuiționistă”, merită citat comentariul caustic făcut de Mary Warnock : ci ne spun că „așa cum cunoaștem adevărul matematicii, cunoaștem adevărurile eticii, poate chiar mai bine, dar ceea ce știm pare dintr-o dată destul de plictisitor... Exemplele devin tot mai neînsemnate și mai absurde. E greu să ne imaginăm că ne simțim foarte preocupați dacă să strigăm pentru a ajuta un om care a leșinat, dacă să încetînim cînd ne apropiem de autostradă în mașină sau dacă să înapoiem cartea pe care am împrumutat-o” (*Ethics since 1900*, Oxford University Press, 1979, pp. 43-44). Citind lucrări din filosofia etică recentă, cu ambiții „generaliste”, descoperim că verdictul lui Mary Warnock se extinde dincolo de cazurile prezentate de ea.

⁶ În *Oration : On the Dignity of Man* (1572), citat după Stevic Davies, *Renaissance View of Man*, Manchester University Press. 1978. pp. 62-63.

Cînd ca un tînăr văzutu-te-a lumea, cînd ca un leu ; cînd / Aprig mistreț, cînd un șarpe de care oricine se teme, / Cînd ca un taur cumplit, cu coarne-narmat ; și în piatră / Deseori te preschimbai și adeseori într-un arbor...*

„Imaginea omului-cameleon, cu puterile misterioase de adaptare instantanee ale acestui animal, apare în mod constant în această perioadă, pînă la platitudine“ – astfel rezumă Stevie Davies folclorul filosofic al Renașterii, zorii erei moderne⁷. Învățîndu-i pe mai marii vremii sale arta educării copiilor, Erasmus i-a asigurat că oamenii „nu se nasc, ci se modelează“. Libertatea însemna dreptul (și abilitatea) de a se automodela. Deodată, propria soartă – abia ieri deplînsă din cauza tiraniei sale sau, din același motiv, acceptată fără tragere de inimă – apărea maleabilă în mîinile omului conștient de sine, la fel ca lutul în mîinile unui sculptor talentat. „Oamenii pot face orice dacă vor“, promitea, în mod ispititor, Leon Battista Alberti ; „Putem deveni ceea ce dorim“, anunța, cu bucurie, Pico della Mirandola. „Umaniștii“ Renașterii, după cum afirma John Carroll în studiul său recent despre urcușurile și coborișurile moștenirii lor, „au încercat să-L înlocuiască pe Dumnezeu cu omul, să pună omul în centrul universului, să-l zeifice“⁸. Ambiția lor era nimic mai puțin decît să stabilească o ordine în totalitate umană pe pămînt, care să se construiască în totalitate doar cu ajutorul capacităților și al resurselor umane.

Totuși, nu toți oamenii erau la fel de dotați. Umaniștii militanți ai Renașterii celebrau libertatea celor cîțiva aleși. Ceea ce Marsilio Ficino scria despre suflet – că este suspendat parțial în eternitate, parțial în timp (spre deosebire de trup, care e scufundat doar în timp) – constituia o metaforă pentru societatea omenească în general : aceasta era divizată între nemuritor și muritor, între etern și trecător, între măreț și umil, între spiritual și material, între creator și creat, între a face și a suporta, între acțiune și inerție. Pe de o parte, erau cei în stare să pună capacități umane impresionante în serviciul libertății de autocreație și autolegiferare. Pe de altă parte, „o turmă credulă și nefericită, născută pentru a se supune“, după cum descria John Milton masele. Renașterea, epoca emancipării, a fost și epoca mării schisme.

* Ovidiu, *Metamorfoze*, Cărtea VIII, 732–735. în românește de Ion Florescu, Editura Academiei Republicii Populare Romîne, București, 1959, p. 173 (n. trad.).

⁷ Davies, *Renaissance View of Man*, p. 77.

⁸ Cf. John Carroll, *Humanism : The Rebirth and Wreck of Western Culture*, Fontana, London, 1993, Prolog.

De ceea ce s-a eliberat elita a fost partea „animalică” sau insuficient de umană, ignorantă, depedentă, „partea cealaltă” a eurilor sale, proiectată imediat asupra „maselor” vulgare și inculte – *le menu peuple* – care, în ochii elitei ce se autoelibera, reprezenta toate aceste semne hidoase și respingătoare ale animalității din om. După cum spunea Robert Muchembled, analistul incisiv al „marii schisme”, elita care se autociviliza a respins tot ce îi părea „sălbatic, murdar, desfrînat, pentru a depăși mai ușor ispitele asemănătoare din ea însăși”. Masele, la fel ca și demonii interiori pe care elita ce se automodela dorea să-i exorcizeze, erau „considerate brutale, murdare și incapabile să-și țină pasiunile sub control, astfel încât să poată fi turnate într-o formă civilizată”⁹. Ar fi inutil să ne întrebăm ce a fost mai întâi, ce a fost mai apoi : a fost zelul autoînnobilator amplificat la vederea depravării „celorlalți” din jur sau a fost mai degrabă faptul că „masele” au devenit, în ochii „minorității raționale”, tot mai străine, îngrozitoare și de neînțeles, deoarece, în efortul său de autocultivare, elita proiecta asupra lor propria teamă secretă și intimă de pasiuni rudimentare, ce se ascundeau mereu sub lustrul „umanității” proaspăt vopsite. Oricare era cazul, liniile de comunicare între partea „de sus” și cea „de jos” a ierarhiei au fost distruse, aparent fără a putea fi refăcute. Înțelegerea instantanee dintre ele nu mai exista, tot la fel cum imaginea unui lanț continuu de ființe omenești create prin actul divin al făcerii și susținut de grația divină a fost dată la o parte pentru a face loc dezvoltării libere a puterilor umane.

În termeni pur abstracți, emanciparea umanistă de la vîrf putea duce la o ruptură mai mult sau mai puțin permanentă între două părți ale societății, ghidate de două principii total opuse : libertate față de constrîngeri și control total prin norme, autodefinire și existență vegetală, *Übermenschheit* ce se autoafirmă și supunere de sclav în fața pasiunilor. O asemenea opoziție poate fi evocată totuși doar în imaginarul univers al filosofilor și chiar și acolo poate fi cu greu susținută din punct de vedere logic. În practică, elita luminată a înfruntat masele nu doar ca pe un „altul” odios și hidos de care trebuie (și poți) să te ferești, ci ca pe un obiect de condus și de îngrijit – două sarcini îngemănate în puterea politică. Liniile de comunicare distruse în urma marii schisme trebuiau refăcute, iar peste noul abis trebuia construit un pod. Pentru filosofie, această provocare practică trebuia să devină o căutare ferventă a unei

⁹ Robert Muchembled, *L'invention de l'homme moderne : Sociabilité, mœurs et comportements collectives dans l'Ancien Régime*, Fayard, Paris, 1988, pp. 13, 150.

legături între cele două maluri ale prăpastiei, care să sfideze tentația de a limita omenirea iubită la elita autoemancipată. În plus, libertatea de autoformare a fost revendicată în numele potențialului *uman* : dacă ar fi revendicată cu consecvență, ar trebui susținută ca o capacitate umană universală, nu în mod declarat doar a unei clase. Tocmai această combinație și interacțiune între necesitățile practice și cele teoretice a ridicat etica la un rang superior printre preocupările epocii moderne. Și, de asemenea, a transformat-o în *la raison d'être*, ca și în obstacolul din calea unei importante părți a filosofiei moderne.

După cum spunea Jacques Domenech,

atunci când Diderot scria, în eseul său despre domniile lui Claudiu și Nero, că La Mettrie a fost „un scriitor ce nu avea o idee de bază despre adevăratele fundamente ale moralității”, el exprima cele mai grave acuzații ce puteau fi aduse unui filosof al Iluminismului¹⁰.

Într-adevăr, cu toate neînțelegerile dintre ei, *les philosophes* erau de acord în privința *necesității* și a *posibilității* de a pune bazele solide ale moralității capabile să unească *toate ființele omenesti*, oameni din toate clasele sociale, din toate națiunile și rasele. Mult invocatele baze nu trebuiau să datoreze nimic revelației creștine și de fapt nici unei tradiții locale, sectare (principiile morale creștine care se refereau la poruncile divine se puteau potrivi, după cum insista Helvétius, doar „numărului mic de creștini răspîndiți pe pămînt” ; filosofii, dimpotrivă, „vorbesc întotdeauna de universal”). Ele trebuiau să se lege doar de „natura Omului” (d'Holbach). Bazele moralității societății strict umane trebuiau puse în așa fel încît să angajeze fiecare om *qua* ființă omenească, să nu depindă de nici o autoritate supra sau extraumană, apăsată întotdeauna de un alt păcat, acela de a se exprima doar în numele unei mici părți de omenire.

Atacul filosofilor la adresa Revelației urma să aibă simultan două efecte, ambele constituind revoluția modernă : delegitimizarea autorității clerului datorită ignorării (sau simplei suprimări) a atributelor umane universale și justificarea umplerii golului astfel creat de către reprezentanții luminați ai Universalului, însărcinați acum cu promovarea

¹⁰ Jacques Domenech, *L'Éthique des Lumières : Les Fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle*. J. Vrin, Paris, 1989, p. 9. Cuvintele altor filosofi care urmează sînt citate din aceeași sursă.

și apărarea moralității națiunilor. Așa cum *les philosophes* repetau cu plăcere cu fiecare ocazie, era sarcina elitei luminate „să dezvăluie națiunilor bazele pe care se construiește moralitatea“, „să inițieze națiunile“ în privința principiilor comportamentului moral. Etica filosofilor era înlocuirea Revelației Bisericii cu exigența mai radicală și mai fermă de valabilitate universală. Și așa filosofii aveau să-i înlocuiască pe clerici ca lideri spirituali și apărători ai națiunilor.

Codul etic avea să se bazeze pe „natura Omului“. Aceasta era, în orice caz, declarația de intenție. A fost suficient să fie făcută totuși pentru a expune pericolul pe care formula bazelor naturale ale eticii îl prezenta pentru ideea de ordine artificială și de rol conducător pretins în acea ordine de clasa învățată. Bazele eticii aveau să fie găsite oare în „natura“ oamenilor *empirici*, „care există cu adevărat“, în înclinațiile și impulsurile brute și neprelucrate, ca să spunem așa, dezvăluite prin alegerile pe care oamenii le făceau cu adevărat în urmărirea scopurilor lor și în raporturile dintre ei? O asemenea variantă „democratică“ a „naturii umane“ ar zădărnici eforturile filosofilor de a deveni lideri spirituali și aproape le-ar face serviciile inutile. Oricum, filosofii înșiși au preferat să-și sperie cititorii prezentând imagini șocante ale amenințării la adresa acestei ordini umane : dacă i s-ar permite comportamentului uman să-și urmeze înclinațiile spontane, nu ar rezulta nici o ordine demnă de condiția umană. Viața ar fi „nesuferită, aspră și scurtă“. „Mulțimea“, scria d'Alembert, era „ignorantă și timpă... incapabilă de acțiuni puternice și generoase“¹¹. Comportarea maselor era imposibil de apreciat în consecințele distructive ale grosolăniei, cruzimii și pasiunilor sale dezlănțuite. Niciodată *les philosophes* de seamă nu s-au manifestat în favoarea oamenilor „empirici“. Aceasta le-a creat o problemă și încă una gravă, deoarece asemenea oameni aveau în „natura“ lor dorința de a căuta codul etic ce urma, la rîndul său, să legitimizeze rolul educatorilor ca legislatori etici și apărători morali.

Exista o singură soluție imaginabilă a dilemei : da, natura Omului va oferi o bază solidă și suficientă pentru codul etic universal ; dar nu, nu „natura oamenilor“ cum este ea acum, cum poate fi văzută și înregistrată astăzi, va oferi o asemenea bază. Se întâmplă așa pentru că ceea ce putem vedea și raporta acum *nu* constituie manifestarea

¹¹ În legătură cu părerea intrinsec contradictorie a filosofilor asupra oamenilor și antinomiilor de nerezolvat în care această părere i-a implicat pe promotorii Iluminismului, vezi Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters*. Polity Press, Cambridge, 1987, cap. 5.

„adevăratei naturi umane“. Natura umană nu există încă nicăieri cu adevărat. În prezent, ea există doar *in potentia*, ca o posibilitate nenăscută încă, așteptând o moașă care s-o aducă pe lume, dar nu fără chinuri prelungite și dureri acute. Natura umană „nu este încă“. Ea reprezintă propriu-i *potențial*, un potențial nerealizat, dar – foarte important – *nerealizabil pe cont propriu*, fără ajutorul rațiunii și al posesorilor de rațiune.

Două lucruri trebuie făcute în primul rînd pentru ca potențialul acesta să devină realitate zilnică a vieții. Mai întîi, potențialul moral ascuns în ființele omenești trebuie să le fie dezvăluit lor înseși ; oamenii trebuie luminați în privința standardelor la nivelul cărora se pot ridica, dar pe care nu le pot descoperi neasistați. Iar apoi, trebuie ajutați să respecte asemenea standarde de către un mediu atent conceput pentru a favoriza și răsplăti comportarea cu adevărat morală. Ambele sarcini necesită evident talente profesionale, în primul rînd ale educatorilor și în al doilea rînd ale legislatorilor. Urgența lor a plasat cu hotărîre în poziție de supremă autoritate cunoașterea și pe cei inteligenți, ca și pe cei capabili să pună în practică cunoștințele celor inteligenți. Pe mintea și pe faptele lor s-a bazat soarta refacerii realității umane în concordanță cu natura umană.

De ce ar trebui oamenii să respecte principiile dezvăluite de educatorii lor? În absența sancțiunilor divine, respinse acum cu hotărîre, un cod etic trebuie să satisfacă nevoile celor îndemnați să-l urmeze. Dorința de a fi moral putea avea rădăcini la fel de pămîntești ca și bazele pe care viitoarea etică urma să fie clădită și putea trece testul la fel de uman ca și terenul pe care au fost puse aceste baze. Trebuia demonstrat că binele e bine celor ce-l făceau. Trebuia să fie dorit pentru avantajele ce le aducea aici, acum, în această lume. Trebuia să se justifice ca *alegerea rațională* pentru o persoană dornică de o viață bună, rațională din cauza satisfacțiilor pe care le oferea. „Interes“ și „amor-propriu“ (*l'amour propre*) erau numele motivelor de supunere față de educatorii morali și de acceptare a învățăturilor lor. Amorul-propriu este ceea ce simțim fiecare dintre noi și prin ce sîntem „în mod natural“ ghidați în ceea ce facem. Ne dorim cu toții plăceri și ne dorim cu toții să ocolim durerea, dar nu e garantat că amorul-propriu realizează ceea ce trebuie, dacă nu este *luminat*, susținut și îndrumat de propriul interes înțeles în mod corespunzător. Într-adevăr, interes *înțeles în mod corespunzător*, dar înțelegerea corespunzătoare reprezintă tocmai ceea ce minții simple și necultivate îi lipsea cel mai mult. Oamenilor trebuie *să li se spună*

care le sînt adevăratele interese ; dacă nu ascultă sau par să nu audă, trebuie obligați să se comporte după cum o cer interesele lor *reale*, dacă e nevoie, împotriva voinței lor.

Oamenii nu trebuie să le facă rău altora pentru că a nu face rău altora este în acord cu propriul interes, cel puțin în ultimă instanță, chiar dacă o persoană simplă, mărginită, poate presupune contrariul. A fi disprețuit de cei cu care trăiește e o situație pe care nimeni nu ar putea, nici nu ar fi în stare să o suporte, explica Voltaire, și de aceea „tout homme raisonnable conclura qu'il est visiblement de son intérêt d'être honnête homme“ (orice om rezonabil va ajunge la concluzia că e în mod evident în interesul său să fie cinstit) (*Traité de métaphysique*). Cînd se confruntă cu adevărurile, orice persoană *rezonabilă trebuie* să accepte că a face bine altora e mai bine decît a face rău. În această accepțiune, *rațiunea* vine în ajutorul *amorului-propriu*, iar întîlnirea lor duce la o acțiune comună asupra interesului propriu *înțeleș în mod corespunzător*.

Rațiunea reprezintă o proprietate umană comună, dar în cazul acestei egalități anume, ca și în toate celelalte cazuri, unii oameni sînt mai egali decît alții. Filosofii sînt oameni ce au acces mai direct la rațiune, la rațiunea pură, neumbrită de interese mărunte ; de aceea, intră în sarcina lor să afle ce fel de comportament va dicta rațiunea persoanei *rezonabile*. Aflînd acest lucru, îl vor comunica și celor mai puțin dotați care nu îl pot afla singuri, și o vor face cu *autoritatea* „oamenilor bine informați“. La ceilalți, cărora mesajul le este adresat, rezultatul va ajunge totuși sub forma Legii : nu o regulă inerentă propriilor opțiuni, ci una care determină alegerea din afară. În ciuda faptului că rațiunea aparține fiecărei persoane, regulile promulgate în numele rațiunii trebuie urmate pe modelul supunerii în fața unei forțe exterioare copleșitoare. Pot fi concepute cel mai bine în modul în care concepem legile date de autorități înarmate cu mijloace de constrîngere destinate aplicării ordinelor lor. Deși justificarea pentru a fi moral este în general individualistă și autonomă – se referă la amor-propriu și interes – realitatea comportamentului moral poate fi asigurată doar prin forța heteronomă a Legii.

Judecata morală confiscată și recuperată

În spațiul dintre înclinațiile individuale „care există cu adevărat“ și modul în care se presupune că s-ar comporta oamenii, *dacă* interesul propriu înțeles corespunzător le-ar ghida comportarea, se poate desfășura codul etic ca un instrument de dominație socială. Într-adevăr, atîta timp cît a existat un asemenea spațiu, codul etic nu putea fi *altceva decît* încurajare sau justificare a heteronomiei morale, chiar dacă însuși codul se adresează, așa cum și trebuie, capacității umane înnăscute de judecată morală autonomă. Fiecare persoană este capabilă de opțiuni morale și acest lucru ne permite să tratăm fiecare persoană ca pe destinatarul unei exigențe morale și ca pe un subiect responsabil din punct de vedere moral ; totuși, dintr-un motiv sau altul (fie povara comună și ereditară a păcatului originar, fie ignorarea propriului interes, fie pasiunile capricioase ale animalului din om), multe persoane sau majoritatea, atunci cînd aleg, nu aleg ceea ce e bine din punct de vedere moral. Astfel, paradoxal, tocmai *libertatea* de a judeca și de a alege este cea care necesită o forță externă spre a *constrînge* persoana să fie bună „pentru propria salvare“, „pentru propria bunăstare“ sau „în propriul interes“.

Acest paradox i-a preocupat pe gînditorii moralei, cel puțin de la atacul Sfîntului Augustin la adresa „ereziei“ lui Pelagius. Din punct de vedere logic, acesta a fost într-adevăr un paradox *logic* care a dus ingeniozitatea filosofică la extrem. Totuși, nu era nimic paradoxal în legătură cu *condiția reală* a vieții obișnuite. Toate instituțiile sociale susținute prin măsuri coercitive s-au bazat și se bazează pe presupunerea că individul nu poate face alegeri bune (indiferent dacă „bun“ este interpretat ca „bun pentru individ“ sau „bun pentru comunitate“ sau ambele în același timp). Totuși, tocmai multitudinea de instituții coercitive din viața obișnuită, investite cu singura autoritate de a stabili standarde de bună comportare, e cea care face individul *qua* individ nedemn de încredere. Singurul mod în care libertatea individuală poate avea consecințe pozitive din punct de vedere moral este (în practică, dacă nu în teorie) să renunțe la acea libertate în favoarea standardelor impuse din afară, să cedeze unor organisme acceptate din punct de vedere social dreptul de a decide ce e bine și să se supună verdictelor lor. Aceasta înseamnă, pe scurt, înlocuirea moralității cu codul legal și modelarea eticii după exemplul Legii. Responsabilitatea individuală este interpretată atunci (din nou în practică, dacă nu în teorie) ca

responsabilitate pentru respectarea sau încălcarea regulilor etice-legale susținute social.

Exprimată într-o asemenea formă generală, dialectica moralitate/lege se prezintă ca o „situație existențială“ a ființei umane, ca o antinomie nerezolvabilă de tipul „individ/grup“ sau „individ/societate“. Sub această formă a fost cel mai des reflectată atât în analizele filosofice, cât și în cele sociologice, ale lui Jean-Jacques Rousseau sau Herbert Spencer, Emile Durkheim sau Sigmund Freud. Totuși, modelul aparent universal pe care aceste meditații l-au produs ascunde nivelurile foarte disparate de heteronomie la care au fost expuși diverși indivizi și gradul foarte diferit în care ei au putut accepta această condiție. Autonomia individuală și heteronomia în societatea modernă sînt inegal distribuite. Chiar dacă prezența amîndurora poate fi descoperită în orice condiție umană, cantitățile diferă, fiind repartizate diferitelor poziții sociale în proporții diferite. De fapt, autonomia și heteronomia, libertatea și dependența (și responsabilitatea pentru onestitatea morală, care tinde să fie ex post facto teoretizată ca rădăcină a antinomiei lor) se numără printre principalii factori ai *stratificării* sociale.

Ceea ce modelele filosofice și sociologice ale „condiției umane universale“ au încercat (în zadar) să depășească în teorie a fost dualitatea practică a poziției morale în societatea modernă, ea însăși un instrument și o reflecție a dominației. În societatea modernă, unii indivizi sînt mai liberi decît alții, unii sînt mai dependenți decît alții.

Deciziile unora au voie să fie autonome (și pot fi autonome, grație resurselor aflate la dispoziția celor ce le iau) ; fie că factorilor de decizie li se acordă încredere pentru că își cunosc bine interesele și pot astfel să ia hotărîri potrivite, rezonabile, fie că deciziile pe care le iau sînt scoase de sub incidența codului etic promovat social și sînt declarate „indiferente din punct de vedere moral“ (*adiaphorice* – adică față de care autoritățile etice nu apreciază că e necesar să ia atitudine). Deciziile altora nu au voie să fie cu adevărat autonome (și nici nu prea pot să fie, ținînd seama de sărăcia resurselor accesibile potențialilor factori de decizie) ; fie că nu sînt considerați capabili să-și cunoască adevăratele interese și astfel să acționeze în conformitate cu ele, fie că acțiunile lor autonome probabile sînt definite ca dăunătoare pentru bunăstarea grupului în general și astfel indirect actorilor înșiși.

Pe scurt, această dualitate a măsurilor este exprimată ca dilemă, pe de o parte, a caracterului oportun intrinsec al luării libere a deciziilor, dar, pe de altă parte, a nevoii de a limita libertatea celor care se presupune

că o folosesc pentru a face rău. Poți avea încredere în cei înțelepți (numele de cod al celor puternici) că fac bine în mod independent, dar nu poți crede că toți oamenii sînt înțelepți. Astfel, pentru a permite celor cu resurse să facă mai mult bine, trebuie să li se ofere și mai multe resurse (le vor folosi, sperăm, în scopuri bune) ; dar pentru a-i împiedica pe cei fără resurse să facă rău, trebuie restrînse și mai mult resursele aflate la dispoziția lor (e nevoie, de exemplu, să se dea mai mulți bani celor bogați, dar mai puțini bani celor săraci, pentru ca, în ambele cazuri, să se facă lucruri bune).

Desigur că nici libertatea totală și nici dependența totală nu pot fi găsite nicăieri în societate. Ambele sînt doar polii imaginari între care apar situațiile reale – și oscilează. În plus, cei care ar dori, la modul ideal, să pretindă monopolul sau cel puțin o suplimentare a drepturilor la libera opțiune pe baza unor abilități unice în luarea de decizii raționale, obțin rareori ceea ce vor și cu siguranță nu tot timpul. Libertatea (realitatea acesteia, dacă nu idealul) este un privilegiu, dar un privilegiu contestat cu înflăcărare și care trebuie contestat. Privilegiul nu poate fi pretins explicit. El poate fi apărat într-un mod mai subtil, declarînd că libertatea reprezintă trăsătura înnăscută a condiției umane și apoi susținînd că nu toată lumea o poate folosi astfel încît societatea să o tolereze fără a dăuna supraviețuirii și bunăstării sale. Chiar și în această formă, totuși, apărarea privilegiului este contestată. Ce este și ce nu este utilizare potrivită a libertății, ce e benefic și ce e nociv pentru bunăstarea comună, reprezintă o temă discutabilă, un subiect de adevărat conflict de interese și un obiect al interpretărilor contradictorii. Există un conflict real aici și o reală opoziție între condițiile de viață, pe care teoriile etice vizînd principiile universale aplicabile tuturor le ignoră sau expediază în propriul dezavantaj ; sfîrșesc fie cu o listă de rețete banale pentru dileme universale, dar îngrozitor de ne semnificative sau imaginare, fie cu modele abstracte care îl încîntă pe filosof cu eleganța lor logică, dar sînt irelevante pentru moralitatea practică și luarea zilnică de decizii în societate.

Această situație tristă nu există, cu siguranță, din vina filosofilor. Diverși oameni din societatea omenească se confruntă cu diferite standarde morale ce li se impun ; se bucură de asemenea de diferite grade de autonomie morală. Standardele și autonomia sînt, în egală măsură, obiecte de conflict și de confruntare. Nu există nici un organism social necontestat și atotputernic care să poată (sau să vrea) să transforme principiile universale, oricît de bine fondate din punct de

vedere intelectual, în standarde eficiente de comportare universală. Există în schimb multe organisme și multe standarde etice a căror prezență duce individul într-o stare de nesiguranță morală din care nu este nici o ieșire complet satisfăcătoare și simplă. La capătul drumului parcurs de societatea modernă în căutarea unui cod de reguli etice, asemănător Legii și cu obligativitate universală, se află individul modern asaltat de cerințe morale contradictorii, de opțiuni și dorințe, cu responsabilitatea acțiunilor apăsând din nou pe umerii săi. „Ceea ce ne face moderni“, scrie Alan Wolfe, „este faptul că sîntem în stare să acționăm ca proprii noștri reprezentanți morali“¹². Dar fie că sîntem moderni, fie că nu, trăim într-o societate modernă care nu ne oferă prea multe variante în afară de aceea de a fi proprii noștri reprezentanți morali, chiar dacă (sau tocmai pentru că) nu e criză de oferte în acest sens (pentru bani sau libertate sau ambele).

La celălalt capăt al epocii moderne, ne aflăm, ca să spunem așa, tot de unde am plecat. Indivizii ar fi trebuit să fie scutiți de agonia nesiguranței într-o societate rațional organizată – „transparentă“ – în care Rațiunea și numai Rațiunea conduce. Știm acum că lucrul acesta nu a fost niciodată posibil. Încercarea de a-i face pe indivizi universal morali prin trecerea răspunderilor lor morale pe umerii legiuitorilor a eșuat, tot la fel ca și promisiunea de a-i elibera pe toți între timp. Știm acum că ne vom confrunta mereu cu dileme morale fără soluții neîndoielnic bune (adică acceptate în mod universal, necontestate) și că nu vom fi niciodată siguri unde trebuie găsite asemenea soluții, nici dacă ar fi bine să le găsim.

Postmodernismul : moralitate fără cod etic

Într-o perioadă cînd trebuie să ne exprimăm opțiuni de o importanță fără precedent și cu consecințe potențial dezastruoase, nu mai așteptăm ca înțelepciunea legiuitorilor sau perspicacitatea filosofilor să ne elibereze o dată pentru totdeauna de ambivalența morală și de nesiguranța decizională. Bănuim că adevărul este opus celui care ne-a fost împărtășit. Societatea, continua sa existență și bunăstarea sa au devenit posibile prin competența morală a membrilor săi și nu invers. Mai exact, așa

¹² Alan Wolfe, *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*, University of California Press, 1989, p. 19.

cum a spus Alan Wolfe, moralitatea e o practică „negociată între cei care învață și sînt capabili de dezvoltare, pe de o parte, și o cultură capabilă de schimbare, pe de altă parte”¹³. Mai degrabă decît să repetăm că nu ar exista indivizi morali dacă nu ar exista sarcina de educare îndeplinită de societate, începem să înțelegem că tocmai capacitatea morală a ființelor omenești le face atît de apte să formeze societăți și, în ciuda tuturor obstacolelor, să le asigure supraviețuirea mai mult sau mai puțin fericită.

Adevărul probabil este că opțiunile morale sînt într-adevăr opțiuni și dilemele sînt într-adevăr dileme, nu efectele temporare și reparabile ale slăbiciunii umane, ignoranței sau erorilor. Problemele nu au soluții predeterminate și nici răscrucile de drumuri nu au direcții ce pot fi preferate în mod natural. Nu există principii inflexibile pe care cineva să le poată învăța, memora și utiliza pentru a scăpa de situații cu rezultate nedorite și pentru a evita gustul amar (numiți-l scrupule, conștiință încărcată sau păcat) ce vine nechemat în urma luării și punerii în practică a deciziilor. Realitatea umană e încurcată și ambiguă și astfel deciziile morale, spre deosebire de principiile etice abstracte, sînt ambivalente. În acest fel de lume trebuie să trăim ; și totuși, parcă sfidîndu-i pe filosofi cei îngrijorați care nu pot concepe o moralitate „fără principii”, o moralitate fără bază, demonstrăm zi de zi că putem trăi sau învățăm să trăim sau reușim să trăim într-o asemenea lume, deși puțini dintre noi sînt pregătiți să spună, dacă ar fi întrebați, ce principii ne conduc și chiar mai puțini au auzit de „bazele” fără de care, chipurile, nu ne putem descurca spre a fi buni unii cu alții.

A ști că lucrul acesta este adevărul (sau doar a intui sau a proceda *ca și cum* ai ști) înseamnă a fi postmodern. Postmodernismul, se poate spune, este *modernism fără iluzii* (opusul fiind că modernismul e postmodernism ce refuză să-și accepte propriul adevăr). Iluziile în cauză se rezumă la ideea că „încurcătura” lumii umane nu este decît o stare temporară și reparabilă, urmînd a fi înlocuită mai devreme sau mai tîrziu cu domnia ordonată și sistematică a rațiunii. Adevărul în cauză e că „încurcătura” se va menține orice vom face sau vom ști, că micile ordine și „sisteme” pe care le creăm în lume sînt fragile și la fel de arbitrar și, pînă la urmă, de nesigure ca și alternativele lor.

Se poate spune și că postmodernismul produce „re-vrăjirea” lumii după tentativa modernă, prelungită și hotărîită, deși pînă la urmă neconcludentă, de a o „dez-vrăji” (sau, mai exact, rezistența la dez-

¹³ Wolfe, *Whose Keeper?*, p. 220.

vrăjire, foarte rar slăbită, a fost tot timpul „ghimpele postmodern“ din trupul modernismului)¹⁴. Neîncrederea în spontaneitatea umană, în dorințele, impulsurile și înclinațiile rezistente la previziuni și la justificări raționale, a fost aproape înlocuită de neîncrederea în rațiunea calculată, lipsită de emoții. Emoțiilor li s-a redat demnitatea, simpatiilor și loialităților „inexplicabile“, chiar *iraționale*, care nu se pot „justifica singure“ ca utilitate și fermitate, li s-a redat legitimitatea. Funcțiile, manifeste sau latente, a tot ce oamenii își fac unii altora sau lor înșiși, nu mai sînt urmărite cu atîta fervoare. Lumea postmodernă e o lume în care *misterul* nu mai reprezintă un străin abia tolerat ce așteaptă un ordin de deportare. În această lume, se pot întîmpla lucruri fără nici o cauză care să le facă necesare, iar oamenii pot face lucruri fără nici un scop explicabil, ca să nu mai vorbim de vreun scop „rezonabil“. Teama de vid, cel mai acut (după părerea lui Theodore Adorno) dintre efectele psihologice ale Iluminismului modern, a fost slăbită și atenuată (deși niciodată suprimată complet). Învățăm să trăim cu evenimente și acțiuni nu doar neexplicate încă, ci și (cu tot ce știm despre ceea ce vom ști vreodată) inexplicabile. Unii dintre noi ar spune chiar că asemenea evenimente și acțiuni constituie esența dură, imuabilă a condiției umane. Învățăm din nou să respectăm ambiguitatea, să simțim considerație pentru emoțiile umane, să apreciem acțiunile fără scop sau fără recompense calculabile. Acceptăm că nu toate acțiunile, și mai ales nu toate dintre cele mai importante, trebuie să se justifice și să se explice pentru a fi demne de stima noastră.

Pentru un spirit modern, asemenea sentimente postmoderne reprezintă un pericol de moarte pentru coabitarea umană. După ce a defăimat și a discreditat la început acțiunile umane care au doar „pasiuni“ și înclinații spontane față de cauza lor, spiritul modern e mai degrabă șocat de perspectiva „dereglării“ comportamentului uman, a vieții lipsite de un cod etic strict și atotcuprinzător, a unui pariu pe intuiția morală umană și pe capacitatea de a negocia arta și uzanțele vieții în comun, în loc să caute sprijinul regulilor depersonalizate, asemănătoare legilor, susținute de puterile coercitive. Un rest suficient de sentimente moderne ne-a fost dat tuturor prin educație, pentru ca fiecare dintre noi, uneori sau într-o anumită măsură, să participe la acele temeri și neliniști.

¹⁴ Am discutat mai pe larg acest lucru în *Narrating Postmodernity*, în Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London, 1992.

Acceptarea întâmplării și respectul față de ambiguitate nu apar cu ușurință ; e inutil să le neglijăm costurile psihologice. Și totuși norul acesta are părți neobișnuit de mari de lumină. Re-vrăjirea postmodernă a lumii are șansa de a se confrunta direct cu capacitatea umană morală, așa cum este ea, nedeformată și nedeformată, de a o readuce în lumea umană din exilul său modern, de a-i restabili drepturile și demnitatea, de a șterge amintirea defăimării, stigmatul lăsat de neîncrederea modernă. Nu că lumea ar deveni, în consecință, neapărat mai bună și mai ospitalieră, dar va avea șansa de a învăța să accepte înclinațiile dure și hotărâte ale oamenilor, pe care, în mod evident, nu a reușit să le respingă prin lege, și va avea șansa de a porni de aici. Poate că pornirea de aici (mai degrabă decât declararea unui astfel de început ca nul și neavenit) va face mai *realistă* speranța într-o lume mai umană și aceasta din cauza *modestiei* sale.

A lăsa moralitatea fără armura rigidă a codurilor etice artificial construite (sau a renunța la ambiția de a păstra această armură) înseamnă a o *re-personaliza*. Pasiunile omenești erau considerate prea răătăcitoare și schimbătoare, iar sarcina de a face coabitarea umană sigură, prea scricioasă, pentru a încredința soarta coexistenței umane capacităților morale ale ființelor omenești. Ceea ce ajungem să înțelegem acum este că soarta aceasta poate fi încredințată și altor factori sau, mai degrabă, că de ea e posibil să nu se aibă grijă așa cum trebuie (adică toată grija oferită sau preconizată s-ar dovedi nerealistă sau, și mai rău, contraproductivă) dacă modul cum abordăm această grijă nu ia act de moralitatea personală și de prezența ei persistentă. Ceea ce învățăm, și învățăm pe calea cea mai grea, este că tocmai moralitatea personală face posibilă negocierea etică și consensul, nu invers. În mod sigur, moralitatea personală nu ar garanta reușita unor asemenea negocieri. Le-ar putea face chiar mai dificile și ar putea adăuga niște obstacole cursei, și nici drumurile nu ar fi netede. Mai probabil, ar face orice acord la care s-ar putea ajunge neconcludent, temporar și lipsit de recunoaștere universală. Totuși știm acum precis cum stau lucrurile, cum stăm noi și că putem pretinde altceva doar cu riscul pierderii poziției verticale.

Re-personalizarea moralității înseamnă revenirea responsabilității morale de la linia de sosire (unde a fost exilată) la punctul de plecare (unde îi este locul) al procesului etic. Înțelegem acum – cu un amestec de teamă și speranță – că dacă responsabilitatea morală nu a fost „de la început” oarecum înrădăcinată în felul nostru, al oamenilor, de a fi, ea

nu va apărea niciodată ulterior prin nici un efort oricît de generos sau de autoritar. Aprobăm instinctiv ceea ce amintește, așa cum scria P. F. Strawson în urmă cu mai mult de douăzeci de ani, că la întrebarea „Ce interes are individul față de moralitate?” „nu se răspunde menționînd interesul general față de existența unor sisteme de pretenții aprobate din punct de vedere social”¹⁵ (deși nu sîntem siguri că întrebarea despre „interesul față de moralitate” mai trebuie pusă ; bănuim că e un fel de întrebare incorectă ce-și anticipează răspunsul). De asemenea ajungem să credem că toate substituturile construite social – cum ar fi răspunderile funcționale sau procedurale – nu sînt decît surrogate precare, incerte și îndoielnice din punct de vedere moral (deși instrumental eficiente). Ele toate slăbesc în loc să fortifice responsabilitatea personală, ultimul punct de sprijin și ultima speranță a moralității. Tardiv, ajungem să apreciem sugestia lui Vladimir Jankélévitch că, în același fel în care *cogito* infirmă scepticismul total, „intimitatea morală” trebuie considerată „ultima instanță”, din care „apelul e imposibil, exceptînd cazul de rea credință” ; „Nimic nu înlocuiește acest consimțămînt intim din tot sufletul – nici acceptul superficial ce respectă cuvintele, nici o autoritate transcendentă care pretinde ca ea însăși să fie eliberată prin conștiință pentru a se face acceptată”¹⁶.

Mai întîi, delegitimarea sau „izolarea” impulsurilor și a emoțiilor morale, iar apoi încercarea de a reconstrui edificiul eticii cu argumente atent eliberate de nuanțe emoționale și de toate legăturile cu intimitatea umană brută, echivalează (ca să folosim metafora memorabilă a lui Harold Garfinkel) cu a spune că, dacă am putea scoate pereții din drum, am vedea mai bine ce susține tavanul. Tocmai „realitatea brută”, primară și fundamentală a impulsului moral, a responsabilității morale, a intimității morale, este cea care furnizează materialul din care e făcută moralitatea coabitării umane. După secole de încercări de a demonstra contrariul, „misterul moralității din mine” (Kant) ne apare încă o dată imposibil de elucidat. După cum a sugerat recent Michael S. Pritchard, exprimînd o părere larg răspîdită,

Putem încerca să ieșim din noi înșine și putem căuta, cu calm, să susținem acele propuneri [etice] dintr-un punct de vedere exterior, obiectiv. Totuși, așa cum

¹⁵ P. F. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen, London, 1974, p. 35.

¹⁶ Din *Traité des vertus* (1968), citat după *Contemporary European Ethics : Selected Readings*, ed. Joseph J. Kockelmans, Doubleday, New York, 1972, pp. 45–46.

observă Strawson, nici o asemenea încercare nu a reușit încă, și pe bună dreptate. Dacă justificări externe ne cer cu multă imaginație să ne dezbrăăm de sentimentele noastre morale ca să le putem privi „obiectiv“, la ce resurse vom apela pentru această analiză? Spre a face dreptate subiectului, trebuie să ne folosim sensibilitățile morale, inclusiv, așa cum se și întâmplă, sentimentele. Nu există teren neutru. Dacă e să aibă vreo utilitate practică pentru noi, filosofia morală trebuie să fie o „treabă internă“, oricât am dori altceva¹⁷.

În măsura în care dispare obsesia modernă legată de scopuri și utilitate și ideea la fel de obsesivă că toate lucrurile sînt autotelice (adică pretind că reprezintă propriul scop și nu un mijloc pentru a ajunge la altceva decît la ele însele), moralitatea are șansa de a-și primi în final dreptul său. Poate să nu mai fie flatată sau obligată să-și prezinte garanțiile, să-și justifice dreptul de a exista prin prezentarea avantajelor pe care le asigură supraviețuirii, statutului sau fericirii personale, sau a serviciului ce îl face securității, legii și ordinii colective. Este o șansă care poate da roade, deoarece – după cum vom vedea mai tîrziu – întrebarea „De ce trebuie să fiu moral?“ constituie sfîrșitul, nu începutul atitudinii morale, o atitudine care (la fel ca și *Gemeinschaft*-ul lui Tönnies) există doar în starea de *an sich*, durează doar atîta timp cît nu știe de prezența sa ca prezență morală și nu se materializează ca obiect de analiză, nici nu se supune evaluării după standarde ce nu-i sînt proprii. Dacă se profită de șansă, moralitatea va fi liberă să-și accepte (sau, mai degrabă, să-și recunoască, cu jenă) *neraționalitatea*, calitatea de a fi propria cauză necesară și suficientă. Și va fi bine, deoarece nici un impuls moral nu poate supraviețui testului sever de utilitate sau profit, ca să nu mai amintim că nu poate scăpa nevătămat din acest test, și deoarece moralitatea începe prin a cere un asemenea test de la subiectul moral sau de la obiectul impulsului moral sau de la amîndouă.

¹⁷ Michael S. Pritchard, *On Becoming Responsible*, University Press of Kansas, 1991, p. 10.

UNIVERSALITATEA ECHIVOCĂ

În urmă cu o jumătate de veac, Robert Musil medita în *Der Mann ohne Eigenschaften*, cel mai minuțios și deosebit de nestilizat rămas bun spus secolului al XIX-lea :

Cine mai poate fi interesat de acea discuție străveche și inutilă despre bine și rău, cînd s-a stabilit că binele și răul nu sînt deloc „constante“, ci „valori funcționale“, astfel încît bunătatea acțiunilor depinde de împrejurările istorice, iar bunătatea ființelor omenеști de abilitatea psiho-tehnică de a le exploata calitățile?

Este o întrebare deschisă aceea referitoare la măsura în care și dacă „istoricitatea“ binelui și a răului, care i-a răscolit pe predicatorii morali pînă în străfundurile ființei lor, i-a tulburat și pe oamenii obișnuiți, ocupați cu treburile de zi cu zi ; și dacă în perioadele de indecizie sau chiar în momentele traumaticе, cînd s-au simțit pierduți, ar urma sfatul filosofilor de a-și lega incapacitatea de a acționa de faptul că alți oameni, în alte vremuri și în alte locuri, au separat binele și răul altfel decît ei, sau dacă conștientizarea acestui lucru, în cazul în care l-au conștientizat, i-ar tulbura foarte mult ; dacă ar amplifica neliniștea incertitudinii și a indeciziei care i-a chinuit deja pe cînd încercau să-și controleze propriul viitor ce se încăpățîna să rămînă necunoscut ; și dacă lucrul acesta le-ar schimba drumul în mare măsură. Nu mulți dintre noi par să se preocupe să afle cît de împărtășite sînt de alții imaginile noastre despre bine și despre rău și cît timp a durat sau ar dura unitatea de opinii ; pentru majoritatea dintre noi, ideea că tot ce facem e aprobat de „oameni ca noi“ – „oameni care contează“ – este ceea ce ne trebuie pentru a dormi liniștiți și pentru a avea conștiința împăcată atunci cînd „ei“ – cei „diferiți de noi“ – dezaprobă.

Legătura strînsă între respectarea regulilor morale și credința în universalitatea lor a fost, după toate probabilitățile, mai ales ideea filosofilor și îngrijorarea acestora. O asemenea legătură nu ar putea fi și

nu ar fi postulată dacă nu s-ar fi imputat deja oamenilor obișnuiți că urmăresc coerența și congruența ce erau însemnul profesional al filosofilor, sau dacă nu s-ar fi proiectat asupra lor preocupările caracteristice puternicilor zilei, care își promovează ambițiile locale sub standarde universaliste. Dar a fost într-adevăr îngrijorarea filosofilor și încă foarte serioasă.

Faptul că imaginea binelui și cea a răului diferă de la un loc la altul și de la o epocă la alta și că nu se poate face nimic în acest sens, nu mai este un secret, cel puțin de la Montaigne încolo. Totuși, puțini dintre autorii care au scris despre acest lucru l-au văzut cu calmul resemnat al lui Montaigne, un calm senin și limpede. Cei mai mulți l-au văzut cu oroare, ca pe o amenințare și ca pe o absurditate crasă, o provocare atît pentru cel ce gîndește, cît și pentru cel ce acționează. Adevărul este, prin definiție, unul singur, doar erorile sînt nenumărate ; același lucru trebuie să se aplice sigur și corectitudinii morale, dacă preceptele morale au o autoritate mai respectabilă decît a celui care bate din picior și lovește cu pumnul în masă, în sensul că „asta vreau și vreau *acum*“. Dacă regulile morale propovăduite și/sau practicate aici și acum au o asemenea autoritate, trebuie arătat că alte reguli nu sînt doar diferite, ci greșite sau proaste, că acceptarea lor constituie un rezultat al ignoranței și al imaturității, dacă nu al relei-voine.

Impulsul de a salva integritatea propriei viziuni morale de dezastrul care vine sigur o dată ce s-a descoperit că viziunea nu este decît una între mai multe, s-a legat cel mai bine de ideea de progres ce a dominat gîndirea modernă o bună parte din istoria ei. Alteritatea (toate tipurile artificiale de alteritate, inclusiv cea etică) a fost *temporalizată* într-un mod caracteristic ideii de progres : timpul semnifica ierarhie – „mai tîrziu“ fiind identic cu „mai bine“, iar „rău“ cu „depășit“ sau „încă nedezvoltat ca lumea“. (Lucrul neînsemnat care rămînea atunci era ca fenomenele dezaprobată să fie legate de trecut în mod natural, să fie interpretate ca relicve ce au supraviețuit propriei epoci și trăiesc în prezent într-o epocă de împrumut, iar susținătorii lor ca strigoi ce ar trebui îngropați cît mai curînd pentru binele lor și al tuturor celorlalți.) O asemenea viziune s-a potrivit perfect atît cu nevoia de a legitima cucerirea și supunerea diferitelor regiuni și culturi, cît și cu aceea de a prezenta dezvoltarea și răspîndirea cunoașterii ca principalul mecanism nu doar al schimbării, ci al unei schimbări în bine, al *progresului*. După cum spunea V. G. Kiernan, „țările colonizatoare s-au străduit să-și păstreze convingerea că răspîndesc în lume nu doar ordine, ci și

civilizație"¹. Johannes Fabian a numit acest obicei larg răspândit „cronopolitică“ : proiectarea diferențierii contemporane pe axa timpului, astfel încât alternativele culturale să poată fi descrise ca „alocronice“, aparținând unei epoci diferite și supraviețuind în prezent pe baza unor premise false, nefiind decât relicve destinate pieirii².

Universalismul și problemele sale

Postulatul universalității a fost întotdeauna o cerere cu adresă sau, mai concret, o sabie cu tăișul îndreptat către o țintă propusă. *Postulatul* a constituit o reflecție asupra *practicii* moderne de *universalizare*, într-un mod similar conceptelor înrudite de „natură umană“ sau „esență umană“, care au reflectat *intenția* de a înlocui colecția pestriță de enoriași, neamuri și alți localnici cu *cetățeanul* (persoana cu atribute conferite doar de legile singurei și necontestatei autorități ce acționează în numele statului unitar și suveran). Postulatul teoretic s-a potrivit perfect cu ambițiile și practicile de uniformizare ale statului modern, cu războiul declarat acelor *pouvoirs intermédiaires*, cu cruciadele sale culturale împotriva obiceiurilor locale redefinite ca superstiții și condamnate la moarte pentru crima de a rezista conducerii centralizate. „Omul universal“, redus la esența „naturii umane“, avea să fie – după cum spunea Alasdair MacIntyre³ – un „eu liber“, nu obligatoriu neafectat de particularismele de inspirație colectivă, totuși capabil să se elibereze de rădăcinile și fidelitățile colective, să se ridice, cum s-ar spune, pe un plan superior și să privească de acolo, lung, detașat și critic, pretențiile și presiunile colective.

Necesitatea de a recunoaște că morale doar acele reguli care trec testul unor principii universale, extratemporale și extrateritoriale, a însemnat, în primul rînd și în cea mai mare măsură, negarea pretențiilor colective, temporale și locale, de a emite judecăți morale cu autoritate⁴.

¹ V. G. Kiernan, *The Lords of Human Kind*, Cresset Library, London, 1988, p. 311.

² Cf. Johannes Fabian, *Time and the Other : How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, New York, 1983.

³ Cf. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 1981.

⁴ „O afirmație ce are forma verbală a unei judecăți morale pentru care nu se pot da motive nu exprimă deloc o adevărată judecată morală“ – se poate considera o expresie prototipică a unei asemenea concepții (din Marcus Singer, *Generalization in Ethics*, citat după Neil Cooper, *Two concepts of morality*, în „Philosophy“, 1966, pp. 19–33). Cooper numește un asemenea

Sabia folosită în acest scop s-a dovedit totuși curînd a fi așa cum a fost de la bun început, cu tăiș dublu. E adevărat că i-a rănit adînc pe adversarii menționați ai spiritului limitat dezaprobat de stat, dar a lovit și acolo unde nu trebuia, afectînd grav suveranitatea statului pe care se speră să o apere. Într-adevăr, de ce ar trebui ca „eul liber“ să accepte dreptul Legii Statului, a acestui stat de acum și de aici, de a-i exprima esența? De ce ar trebui să răspundă chemării de a intra în șablonul cetățeniei, creat de stat?

Atunci cînd e luat în serios (adică așa cum e luat de filosofi și nu de practicienii puterilor legislative), postulatul universalității nu doar subminează prerogativele morale ale comunităților transformate acum în unități administrative ale statului-națiune omogen, ci și face aproape imposibil de susținut efortul statului de a obține autoritatea morală supremă. Logica postulatului este în discordanță cu practica oricărei comunități politice izolate; ea se opune nu numai contracurentului specific, acuzat frecvent de obstrucționarea mișcării către universalitate, ci și principiului aristotelic al statului ca sursă ultimă și apărător al umanității. Ea militează împotriva oricărei teorii, cum ar fi cea a lui Michael Walzer sau cea a lui Michael Oakeshott, aristotelici contemporani, care concep „raționamentul moral ca pe un apel la înțelesuri intrinseci unei comunități politice și nu ca pe un apel la principii abstracte“⁵, indiferent de nivelul la care a fost localizată comunitatea politică respectivă.

Orice *polis* își separă, își distinge, își „individualizează“ membrii față de membrii altor comunități, în aceeași măsură în care îi unește și îi uniformizează între propriile granițe. Eul „localizat“ (conform expresiei lui MacIntyre, contrariul „eului liber“) e întotdeauna opus unui eu *diferit* localizat, înrădăcinat în alt *polis*. Din acest motiv, pretenția de universalitate tinde să se întoarcă împotriva polis-ului, care a dorit să o împămîntenească și să o utilizeze în războiul împotriva propriilor rebeli; la limitele sale logice, această pretenție nu poate decît să dezvolte fără încetare opoziția față de *toate* dictatele morale și astfel să provoace o

concept de moralitate „autonom“ sau „independent“, diferit de „pozitiv“ sau „social“; această variantă de moralitate e prezentată, de exemplu, în afirmația lui H. L. A. Hart (în *Legal and Moral Obligations: Essays in Moral Philosophy*) că „putem înțelege moralitatea individului doar ca pe o dezvoltare din fenomenul primar al moralității unui grup social“.

⁵ Michael J. Sandel, *Introduction, la Liberalism and its Critics*, ed. Michael J. Sandel, Blackwell, Oxford, 1984, p. 10.

atitudine radical *individualistă*. În timp ce promovează standarde aparent universale, dar totuși, prin forța lucrurilor, legate de condițiile interne, statul se găsește înfruntat și respins în numele aceluiași principiu al universalismului care îi luminează și/sau îi înobilează țelul. Promovarea standardelor universale seamănă atunci suspect de mult cu suprimarea naturii umane și tinde a fi acuzată de *intoleranță*.

Pentru apărătorii eului „localizat“ („comunitarii“, cum au ajuns să fie cunoscuți), ambițiile universaliste și practicile de universalizare sînt desigur o nelegiuire, mijloace de oprimare, un act de violență comis asupra libertății umane. Ele sînt totuși inacceptabile și pentru *bona fide*, universalistii liberali, consecvenți și serioși, care sînt prudenți în ceea ce privește orice putere mai limitată decît cea universală, cu pretenția de a promova standarde așa-zis universale. După cum o consideră liberalii consecvenți, moralitatea poate fi înrădăcinată doar în calități și capacități ale indivizilor *qua* ființe umane. Codurile etice promovate în numele grupurilor – al „intereselor de grup superioare“ sau al „înțelepciunii de grup supreme“ – le vor privi, așa cum le-a privit Søren Kierkegaard, ca pe un caz de conspirație între liderii avizi de putere, pe de o parte, și aversiunea față de povara responsabilității morale a pretinselor lor sarcini, pe de alta :

Omul este în mod natural una dintre creaturi. De aceea, toate eforturile umane tind către viața în turmă ; „să ne unim“ etc. Evident, aceasta se întîmplă sub tot felul de nume sonore, dragoste, simpatie, entuziasm, realizarea vreunui plan măreț ; este ipocrizia obișnuită a ticăloșilor care sîntem. Adevărul e că într-o turmă sîntem liberi de standardul individualului și al idealului⁶.

Totuși, acesta nu este singurul motiv pentru care arma universalismului se poate întoarce împotriva celor ce o dețin. Cu factorii promotori ai universalismului lipsiți de suveranitate cu adevărat universală, orizontul universalității „ce există efectiv“ (sau mai degrabă ce a fost proiectată în mod realist) tinde să se oprească la granițele statului. Ambițiile universaliste ale fiecărei autorități suverane au existențe precare printre multitudinea de autorități suverane. Consecvent universalistă poate fi doar o putere înclinată spre identificarea omenirii

⁶ Søren Kierkegaard, *The last Years : Journals, 1853–1855*, trans. Ronald Gregor Smith, Collins, London, 1968, p. 31. „Nimeni nu vrea să fie o persoană singură, toată lumea ocolește tensiunea“ (p. 51) ; dar „de îndată ce apare masa, Dumnezeu e invizibil... Dumnezeu există doar pentru persoana singură“ (p. 95).

în general cu populația supusă guvernării sale prezente sau viitoare. Este improbabil ca o asemenea putere să apară într-o lume organizată pe baza principiului statelor-națiuni și într-o lume în care nici unul dintre statele-națiuni nu poate întreține în mod serios și pentru mult timp visul suveranității ecumenice. Astfel, coabitarea autorităților suverane, fiecare cu un domeniu limitat de vecini, are nevoie de și duce la solidaritatea suveranilor : o recunoaștere deschisă sau tacită a dominației unice a fiecărui suveran între anumite granițe în stilul „cuius regio, eius religio“. Le spui supușilor tăi ce să facă, iar eu le spun supușilor mei. În același fel în care imaginea regulilor morale universale este creată pentru uz intern pe modelul legii universale promulgate de autoritățile statului, universalitatea morală suprastatală e privită, în asemănarea sa cu „relațiile internaționale“, ca un catalizator al diplomației, al negocierilor, al căutării de „puncte de înțelegere“ reale sau imagineare. Orice este acceptat în final ca fiind „cu adevărat universal“ ține mai mult de natura „numitorului comun“ decât de cea a „rădăcinilor comune“. În spatele procedului se află presupunerea care îl face să funcționeze : că există mai multe concepții de moralitate universală și că aceea care predomină e legată de autoritatea puterilor ce revendică și dețin dreptul de a o exprima.

Oricât de puternice ar fi aceste constrângeri și oricât de profunde ar fi contradicțiile intrinseci ale proiectului universalist, modernismul a tratat întreaga relativitate ca pe o neplăcere și o provocare, mai ales ca pe un element iritant temporar, ce urma a fi vindecat rapid. Oricât de dificilă s-a dovedit utilizarea universalității morale, nu s-a îngăduit ca vreo dificultate practică să arunce îndoiala asupra universalității ca ideal și ca orizont al istoriei. Relativismul a fost întotdeauna „actual“ ; persistența sa în ciuda eforturilor din prezent a avut tendința de a fi minimalizată ca un simplu obstacol temporar în calea unei evoluții, altfel de neoprit, către ideal. Visul universalității ca *destinație finală a omenirii* și hotărîrea de a-l realiza s-au refugiat în conceptul *procesual de universalizare*. Acolo erau în siguranță atîta vreme cît se putea crede în mod rezonabil că procesul de universalizare are într-adevăr loc, că „scurgerea timpului“ poate fi privită în mod credibil ca imposibil de oprit și că va duce la scăderea și eventual la eliminarea diferențelor actuale. Încrederea în puterea miraculoasă de vindecare a timpului – și mai ales în partea sa de „nu încă“ pe tema căreia se poate fabula liber și căreia i se pot atribui puteri magice fără teama unor verificări empirice – a fost la urma urmei o trăsătură foarte evidentă a spiritului modern.

Diderot l-a numit pe omul modern „postéromane“, îndrăgostit de posteritate și, așa cum a spus Alain Finkielkraut recent,

Omul modern a contat pe capacitatea viitorului de a repara nedreptățile prezentului. El a privit omenirea în general ca pe o mișcare de calități ce ar sfida oamenii luați separat. A acordat timpului care va veni încrederea ce o avea în Eternitate... Omul modern se îndreaptă către posteritate⁷.

Tocmai această credință, caracteristică mentalității moderne, a fost subminată și scoasă din uz în epoca postmodernă (împreună cu puterile ale căror ambiții o susțineau). Varianta postmodernă a istoriosofiei universalizării este perspectiva „globalizării“ – viziunea unei răspîndiri globale a informației, a tehnologiei și a interdependenței economice, care în mod evident nu include ecumenizarea autorităților politice, culturale și morale (factorii presupuși „a globaliza“ sînt considerați ca *nen*ăionali, mai degrabă decît *inter* sau *supra*naționali). Noua istoriosofie face ca perspectivele universalității morale realizate prin răspîndirea „procesului de civilizare“ să devină îndepărtate și tulburi.

Uitîndu-se acum că i s-au pus bazele prin „misiunea de civilizare“ a statelor-națiuni „avansate din punct de vedere cultural“ sau „foarte dezvoltate“, ideea de moralitate universală, dacă va supraviețui, poate să se bazeze doar pe impulsurile morale înnăscute, presociale, comune tuturor oamenilor (opuse celor ce rezultă în urma prelucrării sociale, produsele finale și reziduurile acțiunii legislative/de comandă/de educare) sau pe structurile elementare, tot comune tuturor oamenilor din lume, în mod similar anterioare oricărei intervenții a societății (vezi capitolul următor). Alternativa ar fi cedarea cîmpului de luptă adversarilor eterni ai susținătorilor universalismului, *comunitarii*. În clipa cînd se acceptă probabilitatea ca pluralitatea de puteri supreme culturale/morale (diferite de cele politice/economice) să persiste pe o perioadă nedefinită, poate pentru totdeauna, retragerea din teritoriul rece și abstract al valorilor morale universale la adăpostul cald și primitiv al „comunității natale“ e considerată extrem de tentantă ; mulți ar găsi

⁷ Alain Finkielkraut, *Le Mécontemporain : Péguy, lecteur du monde moderne*, Gallimard, Paris, 1991, p. 13. Finkielkraut citează cuvintele lui Claude Simon : „În ultimă instanță, în același fel în care se spunea odată «Dumnezeu le va ști pe ale Lui», cred că putem sugera fără a greși prea mult că, mai devreme sau mai tîrziu, într-un mod sau altul, istoria (sau specia umană) le va ști pe ale ei“.

atracția irezistibilă. De aceea, prima imagine a omenirii asupra comunității, care pentru o bună parte din vremurile moderne a fost exilată la periferia rar vizitată a reflecției filosofice și politice, respinsă cu dispreț ca fiind „conservatoare“, „nostalgică“ sau „romantică“ și dată uitării de gândirea dominantă care considera cu mândrie despre sine că „e în pas cu timpul“, că e științifică și „progresistă“, revine acum cu hotărîre ; într-adevăr, ajunge aproape să fie ridicată la rangul și la „bunul-simț“ necontestat al științelor umaniste.

Restatornicirea eului dezrădăcinat

Problema cu imaginile comunitarilor devotați este că, asemenea apărătorilor universalismului care au refuzat să-și limiteze vigilența la punctele de control ridicate de-a lungul frontierelor statului-națiune, eurile „localizate“ refuză să se limiteze la rolul de apărători ai granițelor „comunităților reale“ (adică ale comunităților așa cum au fost ele imaginate de teoreticieni). Frontierele comunităților se știe că sînt mai greu de trasat fără echivoc decît granițele statelor ; totuși, nu aceasta constituie principala problemă. Dacă identitatea unei comunități e definită prin puterea asupra eurilor pe care le „localizează“ și deci prin gradul consensului moral ce este capabilă să îl genereze în acestea, atunci însăși ideea de granițe ale comunității (mai ales granițele etanșe, controlate și impenetrabile, experimentate în cazul statelor-națiuni, dar și granițe în sensul ceva mai moderat al unei linii sinuoase ce delimitează o populație comparativ uniformă, omogenă din punct de vedere cultural/moral) devine foarte greu, chiar imposibil de susținut.

Nu există nici o autoritate *comunală* cu putere de judecată legală comparabilă cu aceea a organismelor legate de *stat* sau susținute de *stat*. În absența unei asemenea autorități, o comunitate cu adevărat capabilă să-și „localizeze“ membrii, indiferent cu ce consecințe de durată, pare a fi mai mult un postulat metodologic decît o realitate. Ori de cîte ori cineva coboară din lumea relativ sigură a conceptelor la descrierea oricărui obiect concret pe care conceptele se presupune a-l ilustra, va găsi doar un grup fluctuant de oameni ce acționează în contradictoriu, marcat de dispute interne și în mod evident lipsit de mijloace de arbitrarie a propunerilor etice divergente. Comunitatea morală se dovedește a fi nu atît *imaginată* cît *postulată*, și postulată *în mod discutabil*. Este întotdeauna problema unui postulat opus altor pos-

tulate, un *program*, o încercare de a angaja viitorul, mai degrabă decât de a apăra sau a reabilita trecutul, mai ales o încercare de a angaja un anumit număr de oameni și de a le subordona acțiunile anumitor opțiuni, preferabile datorită efortului de a face reală existența postulată a comunității. Ceea ce se descrie ca „morală” în comunitatea morală sînt efectele dorite ale acestei subordonări, limitarea și eficientizarea opțiunilor individuale obținute prin solicitarea de a coopera la a face grupul real, mascată ca solicitare de a păstra grupul în viață (solicitare adesea exprimată direct și duplicitar ca nevoie de sacrificare a intereselor individuale, egoiste, în favoarea interesului – întotdeauna prezumtiv – al tuturor).

Retragerea actuală a statului din legislația *morală* (sau, mai degrabă, abandonarea ambițiilor moderne de la început de a face legislația aceasta omniprezentă și atotcuprinzătoare) lasă locul liber pentru administrația comunală. Tot mai mult, statele recunosc drepturile categoriilor mai mici decât națiunea (create pe baze etnice, teritoriale, religioase, de sex, de politică sexuală) la specificitate morală și la autodeterminare, sau mai degrabă permit autodeterminării să apară în lipsă de altceva și nu intenționat. Golul este umplut acum de presiuni contradictorii, fiecare pretinzînd dreptul de a interpreta regulile ce rezultă din „localizarea” eurilor care sînt – după cum pretind – domeniul „firesc” al supravegherii lor etice. „Drepturile omului” fiind, pe de o parte, efectul renunțării statului la anumite prerogative ale puterilor sale legislative și la ambiția din trecut de a controla iscoditor, indiscret viața individuală – a statului ce se resemnează cu permanența diversității din domeniul său – devin, pe de altă parte, un slogan și o armă de șantaj în mîinile „liderilor” aspiranți „ai comunității”, doritori să obțină puterile la care a renunțat statul. Pe de o parte, este expresia individualizării diferenței, a noii autonomii morale, pe de altă parte, sînt încercările mascate, dar hotărîte, de a colectiviza din nou diferența și de a crea o nouă heteronomie, deși ambele la un nivel diferit de cel dinainte.

Confrunțați în trecut cu puterea condensată a „universalității” legale/morale, definită și aplicată de statul-națiune, indivizii sînt expuși acum unui amestec de presiuni sociale și/sau situații de șantaj cvasietic, fiecare avînd ca scop privarea individului de dreptul la opțiune morală. Totuși, nici una dintre presiunile contradictorii nu se aplică la o condiție așa de polivalentă cum a fost cea a cetățeanului, a supusului statului. În mod normal, „întelele umane” complexe se reduc la o singură fațetă aleasă drept piatra pe care comunitatea postulată urmează a fi clădită ; este

luat în considerare un singur aspect al identității multilaterale a individului. Acest unic aspect e proclamat totuși a fi esențial, a determina situația individului în general, a fi destinat să minimalizeze și să depășească toate celelalte aspecte, eliberînd individul, anticipat, de orice nesupunere viitoare față de presiunile ce pot să le susțină. Ce se pretinde e un fel de loialitate care ar trebui să marginalizeze sau să anuleze exigențele contradictorii de supunere, ancorate în alte aspecte ale identității multilaterale. Eul trebuie să fie prima dată ajustat, îndreptat, disecat și apoi reasamblat, pentru a deveni cu adevărat „localizat“. Teoria eului localizat și o ideologie ce servește la construirea comunității pe care acea teorie o reflectă și o susține, răstoarnă logica reală a procesului. Departe de a fi un „dat natural“, „localizarea“ se produce pe cale socială și *în mod controversat*, reprezintă întotdeauna un rezultat al unei competiții și – foarte frecvent – al opțiunii individuale.

Moralitatea legiferată de stat și presiunile morale difuze exercitate de reprezentanții autoproclamați ai comunităților postulate sînt de acord asupra unui punct : neagă sau cel puțin reduc libertatea morală a individului.

Ambele încearcă să înlocuiască responsabilitatea morală autonomă cu îndatorirea etică heteronomă. Ambele intenționează să priveze individul de opțiunea morală sau cel puțin de exercitarea alegerii libere în situații din viață considerate ca relevante pentru „binele public“ : în caz de conflict, vor ca indivizii să opteze în favoarea acțiunii care promovează cauza comună, mai presus de toate celelalte considerații („Interesul tuturor trebuie să prevaleze asupra intereselor fiecăruia.“). Ambele au suspiciuni în privința inițiativei individuale. Ambele resping atașamentul și loialitatea pe care indivizii le dezvoltă pe cont propriu în relațiile spontane, firești și necontrolate. Ambele privesc cu neîncredere, ca pe un teren fertil pentru împotrivire și revoltă, păienjenișul legăturilor interpersonale și așteaptă ocazia de a-l destrăma.

Din motive amintite anterior, ostilitatea față de moralitatea „spontană“ și autonomă, născută individual, este, în cazul comunităților postulate, mult mai vigilentă, mai intensă și mai agresivă decît în cazul unui stat bine apărat, sigur și încrezător în sine. Intoleranța militantă se naște din insecuritate, care în cazul comunităților postulate e endemică și incurabilă. Comunitățile postulate sînt nesigure *deoarece* nu sînt decît postulate ; totuși le lipsește încrederea și mai mult din cauza faptului că rămîn postulate *pentru totdeauna*, indiferent ce fac spre a-și consolida prezentul și a-și asigura viitorul ; după cum spunea Cornelius Castoriadis,

„în cele mai ascunse cotloane ale fortăreței noastre egocentrice, o voce repetă blînd, dar neobosit, «pereții ne sînt din plastic, acropola din papier-maché»“⁸. Neavînd altă bază decît supunerea celor convertiți, prezența comunităților trebuie reînnoită zilnic. Nu este timp de odihnă, chiar și o scădere trecătoare a vigilenței poate duce la o disipare ireversibilă. Și astfel, previzibil, nu există nici o limită a cruzimii și a oprîmării ce pot fi comise pe calea de la postularea hotărîtă la existența precară. Suprimarea cea mai crudă și cea mai criminală a autonomiei individuale se întîmplă să aibă loc astăzi în numele „drepturilor omului“, confiscate și colectivizate ca „drepturi ale unei minorități“ (dar întotdeauna o minoritate ce dorește să fie majoritate sau măcar ce dorește să se comporte ca atare). Refuzul de a accepta interpretarea impusă a „localizării“ este condamnat ca un act de subversiune și trădare, iar trădătorii să nu aștepte milă.

În același fel în care chemarea de goarnă a eului „liber“ a servit foarte des la înăbușirea protestului împotriva suprimării autonomiei morale de către statul-națiune unitar, imaginea eului „localizat“ tinde să acopere practicile „comunitare“ de suprimare similară. Nici unul nu e imun la utilizare defectuoasă, nici unul nu e protejat corect împotriva angajării în promovarea heteronomiei morale și privarea individului de dreptul la judecată morală.

Limitele morale ale universalității etice

Ceea ce face ambele concepte deosebit de potrivite pentru promovarea heteronomiei etice este faptul că tot ce presupune tacit orice imagine a moralității universale de grup (indiferent dacă respectivul grup e similar speciei umane în general sau unui stat-națiune sau unei comunități postulate) e posibilitatea comportamentului moral de a fi exprimat prin reguli cărora li se poate da formă universală. Adică eurile morale se pot pierde în atotcuprinzătorul „noi“, „eu“ cel moral fiind doar o formă de singular a eticului „noi“. În cadrul acestui etic „noi“, „eu“ este interschimbabil cu „el/ea“ ; orice e moral cînd se afirmă la persoana întâi rămîne moral cînd se afirmă la persoana a doua sau a treia. De fapt, doar regulile care rezistă unei asemenea „depersonalizări“ se consideră a îndeplini condițiile stabilite pentru normele etice. Că

⁸ Cornelius Castoriadis, *Reflections on Racism*, trans. David Ames Curtius, în „Thesis Eleven“, vol. 32, 1992, p. 9.

morality poate fi doar *colectivă* într-un fel sau într-altul – ca un rezultat fie al legislației oficiale, fie al „localizării” colective *a priori*, așa-zis nedeliberate, totuși la fel de hotărâte – este astfel în mod tautologic „evident”. Adevărul său a fost garantat anticipat de felul în care fenomenele morale au fost definite și scoase în evidență.

Și totuși premisele pot supraviețui doar atîta timp cît rămîn implicite și deci necontrolate. La o privire mai atentă, ele nu apar nici ca imediat evidente, nici măcar ca sigur de acceptat.

Să luăm prima premisă – că atunci cînd analizăm fenomenele morale, sîntem liberi să urmăm regula gramaticală de a-l trata pe „noi” ca forma de plural a lui „eu”. Aceasta constituie totuși o parodie de moralitate, obiectează Emmanuel Lévinas. El explică :

A arăta respect nu poate însemna a te supune ; totuși celălalt mă comandă. Sînt comandat, adică recunoscut drept cineva capabil să realizeze ceva. A arăta respect înseamnă a te înclina nu în fața legii, ci în fața unei ființe care îmi comandă o lucrare. Dar pentru ca lucrarea aceasta să nu implice umilință – care mi-ar lua însăși posibilitatea de a arăta respect – comanda pe care o primesc trebuie să fie și o comandă de a-l comanda pe cel care mă comandă pe mine. Constă în a comanda o ființă să mă comande pe mine. Această trimitere de la o comandă la comandă înseamnă a spune „noi”, a forma un grup. Din cauza acestei trimiteri de la o comandă la alta, „noi” nu reprezintă pluralul lui „eu”⁹.

Ar fi o cale simplă de la multe „eu” la colectivul „noi” doar dacă toate „eu” ar putea fi considerate în general identice, cel puțin în privința unui atribut care stabilește unitățile ca elemente ale unui set (cum ar fi „noi, cei blonzi” sau „noi, absolvenții Universității X” sau „noi, suporterii lui Leeds United”) și de aceea, în aceeași privință, interschimbabile ; „noi” devine pluralul lui „eu” doar cu prețul neglijării pluridimensionalității lui „eu”. „Noi” este atunci o sumă, un rezultat al unui calcul, un ansamblu de cifre, nu un tot organic. Totuși, nu e cazul „grupului moral”. Dacă ideea de totalitate supraindividuală se poate aplica lumii moralității, ea se poate referi doar la un întreg sudat și sudat continuu, pe baza comenzilor date și primite și urmate de eurile care sînt subiecți morali tocmai *pentru că fiecare dintre ele e de neînlocuit* și pentru că relațiile lor sînt *asimetrice*.

⁹ *The Ego and the Totality (Le Moi et la Totalité)*, în Emmanuel Lévinas, *Collected Philosophical Papers*, trans. Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff, The Hague, 1987, p. 43. (*Entre nous : Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris, 1991, p. 49).

Atitudine *înainte* de relații, unilateralitate *nu* reciprocitate, o relație ce nu poate fi inversată : acestea sînt trăsăturile indispensabile, definitorii ale unei poziții morale. „În relația cu Fața, ceea ce se afirmă este asimetria ; la început nu contează cine e Celălalt în relația cu mine, în asta constă problema”¹⁰. Fraza lui Lévinas poate fi considerată o definiție a Fetei : Fața e *întîlnită* dacă și numai dacă relația mea cu Celălalt e *programatic* nesimetrică, adică independentă de *reciprocitatea* trecută, prezentă, anticipată sau sperată a Celuilalt. Iar moralitatea reprezintă *întîlnirea* cu Celălalt ca Față. Atitudinea morală produce o relație esențial *inegală* ; această inegalitate, inechitate, această lipsă de reciprocitate, acest dezinteres față de mutualitate, această indiferență legată de „echilibrarea” cîștigurilor sau a recompenselor, pe scurt acest caracter organic „neechilibrat” și de aceea nereversibil al relației „eu/Celălalt” e ceea ce face ca *întîlnirea* să fie un eveniment moral.

Lévinas trage o concluzie radicală din soluția oferită de Kant pentru misterele „legii morale din mine”, dar numai un asemenea radicalism poate da dreptate concepției lui Kant despre moralitate ca poziție ghidată doar de preocuparea pentru Celălalt *în interesul Celuilalt* și de respectul față de Celălalt ca subiect liber și „scop în sine”. Alte variante, mai puțin radicale, ale teoriei etice postkantene nu prea pot face față dimensiunilor solicitării morale pe care concepția lui Kant o are ca rezultat. Pentru Martin Buber, de exemplu, ceea ce diferențiază relația eu-tu de eu-el (în care Celălalt nu apare ca un subiect moral) este, de la bun început, caracterul *de dialog* al *întîlnirii* sau anticiparea unui dialog ; eu-tu are o structură de „adresare și răspuns”¹¹, o structură de conversație continuă, în decursul căreia partenerii își schimbă neîncetat rolurile între ei, se adresează unul altuia și își răspund unul altuia cu aceeași monedă. Simetria atitudinilor și a responsabilităților e cea care conferă relației caracterul eu-tu, prezent încă de la început, ca un postulat sau o speranță clară ; dacă te tratez ca Tu mai degrabă decît ca El, este tocmai pentru că stipulez (sper, mă străduiesc) să fiu tratat de către tine ca un Tu al tău¹². *Mitsein* al lui Heidegger presupune în mod similar simetria de la bun început. Eu sînt cu Celălalt în măsura în care „noi” – eu și Celălalt –

¹⁰ Emmanuel Lévinas, *Philosophie, Justice et Amour*, în *Entre nous*, pp. 122–123.

¹¹ Cf. Maurice Friedman, *Martin Buber's Life and Work : The Early Years, 1878–1923*, Search Press, London, 1982, pp. 314–315.

¹² Comp. Emmanuel Lévinas, *Philosophie, Justice et Amour*, p. 122.

„sîntem împreună“. Deoarece ne „unește“ doar larga răspîndire a situației ontologice, nu e de mirare că Heidegger a fost acuzat de critici de lipsa de trăinicie a oricărei etici ce poate deriva dintr-o asemenea unitate sărăcită, fără conținut, o unitate *înainte de* moralitate, o unitate ce nu implică deja angajarea morală și dăruirea ; Heidegger a fost acuzat și de o neutralitate etică ireparabilă (și neutralitatea, din punct de vedere moral, nu poate fi deosebită de indiferență) ce urmează inevitabil întemeierii unității pe *Mitsein*. „*Miteinandersein*“, comentează Lévinas caustic,

a fi cu altul, este doar un moment al prezenței noastre în lume. Nu ocupă un loc central. *Mit* înseamnă a fi alături de... nu a se confrunta cu Fața, este *zusammensein*, poate *zusammenmarschieren*¹³.

„A fi cu“ este simetric. Ce e flagrant nesimetric, ce îi face pe parteneri neegali, ce îmi *privilegiază* poziția eliberînd-o de dependența față de orice atitudine pe care o poate lua Celălalt, este *a fi pentru* – „être-pour-l'autre“, modul de a fi ce previne nu doar singurătatea (exclusă și de *Mitsein*), ci și indiferența. (Singurătatea și indiferența, observă Lévinas, sînt forme deficitare ale lui a fi pentru altul și astfel îl confirmă indirect, tot la fel cum indolența și șomajul, fiind forme deficitare ale unei existențe bazate pe muncă, confirmă semnificația muncii¹⁴.) Eu sînt pentru Celălalt indiferent dacă Celălalt este pentru mine sau nu ; faptul că el este pentru mine e problema lui și dacă sau cum „se ocupă“ el de problema asta nu afectează deloc faptul că eu sînt pentru el (atîta vreme cît a fi pentru Celălalt include respectarea autonomiei Celuilalt, care la rîndul său include acceptul meu de a nu-l șantaja pe Celălalt să fie pentru mine și de a nu interveni prin nimic altceva în libertatea Celuilalt). Indiferent ce mai conține „eu pentru tine“,

¹³ Emmanuel Lévinas, *Philosophie, Justice et Amour*, p. 135. De remarcat asemănarea izbitoare dintre imaginca lui Heidegger despre *Miteinandersein* și tema frecventă la Kafka a perechilor miraculos și totuși misterios coordonate, evidente și totuși de neînțeles – o temă la care el revine obsesiv, sub nenumărate forme : cei doi asistenți ai lui K., cele două ajutoare ale lui Blumfeld, cele două fete zglobii și totuși paralizate, și în sfîrșit – ca *summa* scriei – cele două mingi de celuloid cu mișcări strict sincronizate... Ce au în comun toate aceste perechi e faptul că sînt văzute *din afară* ca mișcîndu-se aparent la unison, dar nu sînt lămurit răspunzătoare de mișcărilor lor ; corelația dintre mișcări reprezintă tot ce un observator *detașat*, un observator *neimplicat* și *neangajat*, poate afla despre ele. Ajutoarele lui Blumfeld își vorbesc doar atunci cînd acesta le privește din partea cecalaltă a geamului care înăbușă orice sunct...

¹⁴ Emmanuel Lévinas, *Mourir pour...* în *Entre nous*, p. 225.

nu conține sigur pretenția de răsplată, reflectare sau „echilibare“ prin „tu pentru mine“. Relația mea cu Celălalt nu e reversibilă ; dacă se întâmplă să devină reciprocă, acest lucru nu constituie decît un accident din punctul de vedere al faptului că eu sînt pentru Celălalt.

„Noi“ care înseamnă un „grup moral“ nu reprezintă, de aceea, pluralul lui „eu“, ci un termen ce conotează o structură complexă care leagă între ele unități cu standarde clar inegale. Într-o relație morală, eu și Celălalt nu sîntem interschimbabili și astfel nu putem fi „adunați“ pentru a forma pluralul „noi“. Într-o relație morală, toate „îndatoririle“ și „regulile“ ce se pot imagina se referă doar la mine, mă obligă doar pe mine, mă constituie doar pe mine ca un „eu“. Cînd se referă la mine, răspunderea e morală. Își poate pierde foarte bine conținutul moral în totalitate atunci cînd eu încerc să o schimb pentru a-l obliga pe Celălalt. După cum Alasdair MacIntyre spunea foarte concis, „Pe teren moral, omul poate refuza să facă legi pentru oricine altcineva decît el însuși“¹⁵ :

Un erou moral, cum ar fi căpitanul Oates, este cel care face mai mult decît îi cer îndatoririle. În sensul generalizabil al lui „a trebui“, nu are deci rost să se afirme că Oates a făcut ceea ce a trebuit să facă. A spune despre cineva că și-a făcut datoria dovedind exces de zel înseamnă a te contrazice. Totuși, cineva își poate propune să dea dovadă de exces de zel și să se dedice acestui lucru astfel încît să se învinovățească dacă dă greș, fără a considera eșecul condamabil în cazul altora.

Deoarece insistă pe universalitatea regulilor morale ce este destinat a le susține (și deci pe interschimbabilitatea subiecților morali), imperativul categoric al lui Kant poate face dintr-o anumită comportare o datorie morală, dacă se interpretează că stabilește condiția *suficientă* pentru comportarea morală, dar dacă e tratată ca descriere a condiției *necesare* pentru controlul moral, absolvă conștiința de a nu fi urmat multe impulsuri morale cruciale. Persoana morală și obiectul preocupării morale a acelei persoane nu pot fi apreciate după aceleași criterii, iar acest lucru e ceea ce face ca persoana morală să fie morală.

„Sînt dispus să mor pentru Celălalt“ este o afirmație morală ; „Ar trebui ca el să fie dispus să moară pentru mine“, în mod flagrant, nu este. Tot la fel cum nu e nici pretenția că *ceilalți* ar trebui să-și sacrifice viața pentru patrie, partid sau orice altă cauză, indiferent cît de

¹⁵ Cf. Alasdair MacIntyre, *What Morality is Not*, în „Philosophy“. 1957, pp. 325–335. Lévinas merge mai departe, promovînd un asemenea refuz la rangul de trăsătură definitorie a „terenului moral“.

importantă, deși propria mea disponibilitate de a renunța la *propria mea* viață, astfel încât o idee să nu moară fără rost, ar putea să facă din mine un erou moral. Disponibilitatea de a mă sacrifica pentru celălalt mă împovărează cu răspunderea care e *morală* tocmai datorită acceptării de către mine a ideii că cerința de sacrificiu mi se aplică doar mie, că sacrificiul nu constituie o problemă de reciprocitate a serviciilor, că cerința *nu este universalizabilă* și astfel nu poate fi luată de pe umerii mei și pusă pe ai altcuiva. A fi o persoană morală înseamnă că eu *sînt* păzitorul fratelui meu. Dar mai înseamnă că *eu* sînt păzitorul fratelui meu, indiferent dacă fratele meu își vede propriile îndatoriri de frate în același fel ca și mine sau nu, și că sînt păzitorul fratelui meu indiferent ce fac sau pot face alți frați, reali sau presupuși. Cel puțin, pot fi păzitorul lui așa cum se cuvine doar dacă acționez *de parcă* aș fi singurul *obligat* să acționez în acest fel sau ar fi chiar probabil să acționez în acest fel. Sînt întotdeauna acela care toarnă picătura ce umple paharul indiferenței morale. Tocmai această unicitate (și nu „generalizabilitate“) și această nereversibilitate a responsabilității mele este cea care mă pune în relația morală. E ceea ce contează, indiferent dacă toții frații din lume ar face sau nu pentru frații lor ceea ce fac eu.

Dacă aș căuta standardele prin care răspunderea mea morală ar trebui apreciată pentru a corespunde impulsului meu moral, *nu le-aș* găsi în regulile pe care aș putea cere altora în mod rezonabil să le respecte. „Eu am o responsabilitate *în plus* față de toți ceilalți“¹⁶ ; doar pe baza acestei presupunerii e de conceput și de realizat un „grup moral“, distinct de parteneriatul contractual. Răspunderea mea este întotdeauna cu un pas înainte, întotdeauna mai mare decît a Celuilalt. Mi se refuză comoditatea normelor deja existente și a regulilor deja respectate care să mă conducă, să mă asigure că mi-am atins limita datoriei și astfel să mă cruțe de neliniștea pe care aș numi-o „conștiință încărcată“. Dacă răspunderea mea poate fi în general exprimată ca o regulă, va fi (ca în celebra parabolă din Kafka a ușii Palatului de Justiție pe care nu a intrat nimeni niciodată, fiindcă a fost ținută deschisă pentru un singur penitent și urma să fie închisă atunci cînd el murea) doar o regulă *singulară*, o regulă care, în ciuda a ceea ce știu și ce mă interesează, a fost formulată doar pentru mine și de care am auzit chiar dacă urechile celorlalți au rămas închise. „Apel al sfințeniei ce precedă grija de a exista“ ; „Grija

¹⁶ Emmanuel Lévinas, *Ethics and Infinity : Conversations with Philippe Nemo*, trans. Richard A. Cohen, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1985, p. 99.

ca sfințenie, ceea ce Pascal numea dragoste fără senzualitate“ ; „Eul celui ales să răspundă de aproapele... Unicitatea alegerii!“¹⁷ ; am fost ales prin această responsabilitate pe care o am de unul singur și astfel standardele mele nu pot fi obișnuite, medii din punct de vedere statistic sau comune. Sfinții sînt persoane *unice*, persoane ce fac lucruri pe care alții le ocolesc – fiindu-le prea teamă sau fiind prea slabi sau prea egoiști să le facă – lucruri ce nu te-ai îndura să ceri a fi făcute, căci aceasta ar însemna depășirea „simplei decențe“ sau a „datoriei“. Sfinții pot pretinde ca lucrurile acestea să fie făcute doar de ei, și a pretinde ca lucrurile acestea să fie făcute de ei *fără* a pretinde să fie făcute de alții e ceea ce îi deosebește pe sfinți de ceilalți oameni. Standardul prin care eu (și doar eu) pot aprecia acțiunea sau răspunderea mea (și doar a mea) este standardul sfințeniei : un standard pe care doar eu îl pot stabili pentru mine însumi și pe care nu îl pot etala în fața altora ca măsură a moralității lor. Ceea ce voia Lévinas să exprime prin „standard de sfințenie“ reprezintă un standard peste măsura comună, universală, convențională sau medie din punct de vedere statistic, a decenței morale. Un standard – așa să fie – a ceea ce e imposibil, a ceea ce e de neatins, o utopie care poate lăsa jalnic în urmă orice realizare adevărată, etern și regretabil nesatisfăcătoare.

Nu există uniformitate nici la extrema îndepărtată a exercitării responsabilității, nici măcar la extrema *imaginată* în clipa cînd responsabilitatea e nutrită. Responsabilitatea nu are „scop“ sau „motiv“ (nu constituie un rezultat al „voinței“ sau al „deciziei“, ceva ce poate fi asumat sau nu, după voie, și inexistent dacă nu e asumat ; mai degrabă *imposibilitatea* de a nu fi răspunzător pentru Celălalt aici și acum reprezintă capacitatea mea morală). Dar adaptînd standardului meu obiectul răspunderii, luîndu-l în posesia mea, aducîndu-l sub comanda mea, făcîndu-l identic cu mine în această privință sau în oricare alta, și astfel privîndu-l de răspunderea *sa*, care constituie alteritatea *sa*, *unicitatea* *sa*, nu ating în mod sigur rezultatul pe care răspunderea mea îl poate urmări sau gîndi fără a se autonega, fără a înceta să fie o atitudine morală. „Grupul nostru moral“ nu e de fuziune, de identitate, de supunere colectivă în fața unei „a treia părți“ (adică nu în fața mea, nici a ta, ci a anumitor principii impersonale pe care oricine trebuie să le respecte), de dizolvare a sfințeniei mele și a alterității tale într-un standard comun ce anulează individualitatea noastră a amîndurora (și care cuprinde

• ¹⁷ Lévinas, *Mourir pour...*, pp. 228–229.

standardul de reciprocitate, de tratament egal, de schimb corect). Colectivitatea morală înseamnă „față în față fără intermediar“, dar nu așa cum credeau filosofii etici postplatonicieni : nu o comuniune în care subiecții morali se scufundă și se adîncesc într-o reprezentare colectivă a unui ideal comun, un „noi“ „care, întors către soarele inteligibil, către adevăr, îl simte pe celălalt alături de sine și nu în fața sa“¹⁸.

Singurătatea subiectului moral

Nici un fel de standarde universale, deci. Nici o privire peste umăr ca să văd ce fac alți oameni „ca mine“. Nici o grijă pentru ceea ce spun ei că fac sau că ar trebui să facă, și apoi, după exemplul lor, absolvirea mea de vina de a nu face nimic altceva, nimic din ceea ce alții nu ar face și bucuria unei conștiințe curate la sfîrșitul zilei. Ne uităm și ascultăm ce este în jur, dar asta nu folosește, cel puțin nu folosește *în mod radical*. A arăta cu degetul spre alții – „asta fac oamenii, așa stau lucrurile“ – nu mă scutește de nopți nedormite și de zile pline de dispreț de sine. „Mi-am făcut datoria“ s-ar putea să mă scape de judecători, dar nu va desființa juriul a ceea ce eu, pentru că nu pot arăta cu degetul către nimeni, numesc „conștiință“. „*Datoria noastră a tuturor*“ pe care o *cunosc* nu pare a fi același lucru cu *răspunderea mea* pe care o *simt*¹⁹. Aș dori sincer să scap de suferința chinuitoare a disprețului de sine pe care unii îl numesc vină, alții păcat. Unii binevoitori îmi spun că s-ar putea să nu mă mai simt niciodată *prost* dacă învăț să fiu întotdeauna *corect*. Alții îmi spun că, deși nici o măsură nu este cu adevărat sigură, mă pot totuși căi și pot șterge greșelile din trecut²⁰. Cu toate acestea,

¹⁸ Emmanuel Lévinas. *Le temps et l'autre*, Presses Universitaires de France, 1979, pp. 88–89.

¹⁹ Starca de a nu fi chinuit de scrupule e destul de ușor de atins, desigur. De fapt, toți o atingem și ne aflăm în ea în cea mai mare parte a timpului. Dar „în cea mai mare parte a timpului“, ieșim din sfera acțiunii morale și trecem în zona în care convențiile și eticheta, cu mișcări codificate și astfel ușor de învățat și de descifrat, la fel ca și regula simplă a respectării intimității celui alt și a evidențierii respectului prin întoarcerea capului în altă parte și neprivirea celui alt în față, vor ajunge. Totuși, restul timpului ne aflăm în situații cu încărcătură morală și aceasta înseamnă că sîntem pe cont propriu. E adevărat că sînt situații *liminale* și totuși ele reprezintă solul în care subiecții morali germinează, cresc, înfloresc și se veștejesc, ca și *extremele* existențiale ale morții, iubirii și parentalității și toate situațiile fără număr pe care își aruncă umbra gigantică și densă.

²⁰ Este tentant să sugerăm că, tot timpul, această experiență de neînălțat și de nestins, experiența de „a nu fi făcut destul“, experiența imposibilității existențiale a unei mulțumiri de

oricât de disperat m-aș agăța de speranța unor asemenea sfaturi, speranța va ieși cu greu intactă din următoarea încercare, încă netrăită.

Doar regulile pot fi universale. Se pot legifera *îndatoriri* dictate de reguli universale, dar *responsabilitatea* morală există doar prin interpelarea individului și prin asumarea individuală. Îndatoririle tind să-i facă pe oameni la fel ; responsabilitatea îi transformă în indivizi. Omenirea nu este prinsă în numitori comuni ; acolo se afundă și dispare. De aceea, moralitatea subiectului moral nu are caracter de regulă. Se poate spune că moral e ceea ce *rezistă* codificării, oficializării, socializării, universalizării. Moral e ceea ce rămîne după ce sarcina eticii, sarcina *Gleichschaltung*-ului, a fost îndeplinită.

Există mai multe atribute pe care moralitatea ar fi trebuit să le aibă pentru a fi universalizabilă, dar pe care nu le are.

În primul rînd, un *scop*. Existența unui scop împarte faptele în eficiente și inutile. El oferă măsura și criteriul alegerii, transformă faptele în alternative și îngăduie compararea lor, stabilirea unei preferințe și acționarea în consecință. Scopul permite sporirea utilității, determină persoana rațională să opteze pentru acțiuni mai eficiente și să se împotrivescă tentației de a se angaja în acțiuni mai puțin utile. Despre multe stări dezirabile s-a sugerat a fi „scopuri ale moralității“.

De exemplu, asigurarea împotriva riscurilor viitoare : nu trebuie să ezit a sări în rîu să salvez un necunoscut care se îneacă – „Să presupunem că într-o zi voi avea eu însumi nevoie să fiu salvat“. „Escrocii – cei ce primesc ajutor, dar refuză să-l dea – nu prosperă niciodată, pentru că înșelătoria lor e observată și pedepsită“. Logica evoluției, forma pe care evoluția a dat-o supraviețuirii, o confirmă : „dacă există avantaje în a fi partener la un schimb și dacă e mai probabil să fii ales drept partener atunci cînd manifesti interes real pentru alții, există un avantaj evolutiv în a manifesta interes real pentru alții“²¹. Sau doar ceva mai direct : „Se crede în general și pe bună dreptate că practicarea moralității e spre binele afacerii, iar acesta constituie un

sine neumbrite, experiența cerințelor de nepotolit ale responsabilității, a fost cea care a furnizat materia primă utilizată mai întîi pentru crearea imaginii „păcatului original“ și apoi a „traumei provocate prin naștere“ sau a altor „complexe psihologice“, la fel de persistente, de la începuturile îndepărate ale copilăriei.

²¹ Peter Singer, *The Expanding Circle : Ethics and Sociobiology*. Farrar, Straus & Giroux, New York, 1981, pp. 17, 44.

motiv întemeiat pentru a acționa în conformitate cu moralitatea²². Transmiterea genelor pentru sociobiologi, întărirea firmei pentru consilierii oamenilor de afaceri sau doar supraviețuirea individuală pentru toți ceilalți, reprezintă scopul unei atitudini morale : *merită* să manifesti interes pentru alții, deoarece este rezonabil să presupui că ei vor aprecia acest lucru, vor oferi încredere și eventual vor răsplăti totul, poate chiar cu dobândă. Undeva adînc există promisiunea odată fluturată obsesiv (de religii), acum eclipsată timid (de spiritul științific) : cei buni sînt recompensați (în lumea asta sau în cealaltă), cei răi sînt pedepsiți (în iad sau cu probleme de supraviețuire). A fi moral înseamnă a investi în viitor și mai ales a economisi pentru zile negre. Înseamnă a uni ce este imposibil de unit, a controla ce e de necontrolat, a face necunoscutul locuibil, poate chiar primitor.

Sau supraviețuirea a „ceva mai măreț“, mai demn de respect, mai valoros decît mine – familia, națiunea, Biserica, partidul și ideile pe care le reprezintă, le apără și le immortalizează, immortalizîndu-se pe ele însele în acest fel. Sîntem uniți, avem nevoie să fim uniți, să ne purtăm reciproc de grijă și să ne ajutăm unii pe alții în ceasurile grele, să ne purtăm ca frații sau cum ar trebui să o facă frații, astfel încît să avem o șansă mai mare de supraviețuire decît „ei“, dușmanii sau rivalii noștri. Ajutorul reciproc poate necesita un sacrificiu, iar sacrificiile sînt ceea ce interesează moralitatea. Nu contează dacă profit de sacrificiul meu acum sau în viitor, în viața aceasta sau în cea de apoi. Ce contează este că am contribuit la continuitatea acelui grup prin al cărui succes se măsoară ce e bun și ce e corect. Calcularea eficienței în acest caz a fost *făcută în locul meu* de către cineva autorizat. Utilitatea acțiunii mele nu este un pariu, moralitatea nu e joc de noroc – am fost asigurat că mi-am făcut datoria și că am avut dreptate procedînd așa. Această asigurare reprezintă momeala pe care susținătorii a „ceva mai măreț“ o folosesc cu ardoare și cu bune rezultate. Date fiind chinurile nesiguranței morale, garanțiile de corectitudine sînt tentații cărora li se rezistă cu greu.

²² Tom L. Beauchamp and Norman E. Bowie, *Ethical Theory and Business*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1988, p. 5. Totuși, se rețin, în toate privințele, considerațiile de eficiență ; după cum Thomas M. Garvett și Richard J. Klonowski își informează cititorii în *Business Ethics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1986, p. 13 : „adesea, cu siguranță, sîntem în situația de a nu putea preveni răul sau de a-l putea preveni doar cu un preț disproporționat de mare. Într-un asemenea caz, putem fi temporar scuzați“. Moralitatea, ca orice altceva în afaceri, este o problemă de costuri și de cîștiguri, în ultimă instanță.

Ceea ce implică ambele sugestii este că moralitatea reprezintă o atitudine rațională ce trebuie luată, deoarece are un scop, iar acest scop e autoconservarea : supraviețuire sau nemurire, pe plan individual sau colectiv. Moralitatea „are sens“. Moralitatea este „pentru ca să“. Acțiunile morale sînt *mijloacele pentru atingerea unui scop*. Iar scopul contează. Moralitatea e servitoarea existenței, instruită de rațiunea care o controlează. Moralitatea e ceea ce o ființă rațională, fiind rațională și ființă, ar alege. O poziție morală reprezintă ceea ce o persoană calculată ar prefera de fiecare dată cînd și-a reglat conturile corect. Calculul *precedă* moralitatea... Așa să fie? Moralitatea trebuie să se justifice prin altceva decît prin ea însăși? Nu încetează a fi moralitate o dată ce simte nevoia sau e obligată să se scuze pentru ceea ce a provocat? Pe de altă parte, sînt neapărat morale acțiunile insuflate de calcularea supraviețuirii? Și acțiunea nu este lipsită de morală doar pentru că nu are valoare de supraviețuire?

Astfel, reciprocitatea constituie atributul vital pe care moralitatea nu îl are, dar ar trebui să îl aibă, dacă se dorește să fie universalizabilă. Datoria unui partener nu reprezintă dreptul celui alt partener, iar datoria unui partener nu pretinde o datorie echivalentă din partea celui alt. O atitudine nu așteaptă, ca să devină morală, pînă ce i se răspunde la fel și se transformă astfel într-un element al unei *relații* duale sau multiple. Și nici speranța, oricît de vagă, de a i se răspunde nu este cea care o face morală. E mai degrabă cazul contrar : calmul cu care subiectul privește problema reciprocității, a răsplatei sau a standardului egal îl face pe subiect moral, atîta timp cît durează un asemenea calm.

Reciprocitatea poate fi imediată sau amînată, specifică sau generalizată. Reciprocitatea unei *tranzacții de afaceri*, de exemplu, este atît imediată, cît și specifică. Schimbul de servicii trebuie să aibă loc simultan sau să se încheie la o dată stabilită foarte clar, iar serviciile trebuie considerate de ambele părți ca echilibrîndu-se în general unele pe altele aici și acum. O tranzacție de afaceri reprezintă un episod autonom ; aprecierea oportunității sale nici nu e afectată de tranzacțiile trecute, nici nu le reduce sau influențează în alt mod pe cele viitoare. Fiecare începe, ca să spunem așa, într-un gol și sfîrșește acolo. Este greu să confunzi tranzacțiile de afaceri cu relațiile morale ; cel mult se poate spune (așa cum a făcut Durkheim atunci cînd a insistat asupra „condițiilor necontractuale ale contractului“) că fără a crede în disponibilitatea partenerului de a-și ține cuvîntul și de a acționa în conformitate cu promisiunile făcute – adesea reprezentată ca semnul

corectitudinii morale – nu ar fi posibilă nici o tranzacție de afaceri. Chiar această legătură indirectă între tranzacție și moralitate e totuși discutabilă, deoarece reglementările legale riguroase și amenințările cu pedepse severe marchează comportamentul partenerilor pînă la a face atitudinile lor morale aproape invizibile și mai ales irelevante, transformînd încălcarea promisiunii într-o „afacere proastă” în sens palpabil, calculabil.

Există totuși alte tipuri de reciprocitate, neimediată, nespecifică sau nici imediată, nici specifică. *Darul*, de exemplu, reprezintă destul de des o formă de reciprocitate neimediată : răsplata nu este nici discutată, nici conștient calculată în clipa cînd se face oferta ; pînă la urmă totuși se așteaptă ca darurile să fie întoarse și în cantități considerate ca necesare pentru a menține paritatea. Disponibilitatea de a face daruri nu e probabil să se mențină la nesfîrșit, dacă speranța aceasta nu devine reală. Spre deosebire de cazul tranzacției de afaceri, profitul nu reprezintă mobilul darului ; foarte frecvent, tocmai generozitatea declanșează acțiunea. Mai important, a face daruri nu constituie un act episodic, autonom. Dimpotrivă, are sens – după cum arăta Claude Lévi-Strauss²³ dezvoltînd ideea de *dar* a lui Marcel Mauss – atunci cînd e privit ca un instrument de stabilire a unei relații durabile și pașnice între persoane sau grupuri altfel izolate și/sau ostile unele față de altele. Dar la fel ca și în tranzacțiile de afaceri, „corectitudinea” și „echitatea” sînt măsurile oportunității și succesului (indiferent ce înseamnă asta) a darului. Ca în primul caz, reciprocitatea este presupusă încă de la început în acțiunea de a face daruri ; astfel, dacă e implicată o considerație morală, ea se concentrează asupra celui ce primește, nu asupra celui ce dă. Cel care primește devine purtătorul unei „îndatoriri morale” și anume a îndatoririi de a întoarce darul (de această dată, într-adevăr, fără îndoială, morală – în sensul de „doar morală”, adică neimpusă, nesusținută sau nereprezentată prin reglementări legale și sancțiuni prescrise pe cale legală). Indiferent cum pare obligația morală în acest context, ea se ivește la sfîrșitul acțiunii de a face daruri, ca o consecință a acesteia, nu la început.

Și mai există și un fel de reciprocitate, care nu e nici imediată, nici specifică, o reciprocitate *generalizată*, fără limită de timp, un fel pe care l-am menționat pe scurt înainte, cînd am prezentat ideea că „merită”

²³ Cf. *Les Structures élémentaires de la parenté* (1955), ediția engleză (revizuită) cu titlul *Elementary Structures of Kinship*, trans. James Harle Bell and John Richard von Sturmer, Beacon Press, Boston, 1969.

să fii bun cu alții pentru că e mai probabil ca alții să fie buni cu cei despre care se știe că sînt buni cu alții... Bunătatea va fi eventual răsplătită de cineva, cu prisos, se speră, și nu neapărat de către acele persoane față de care s-a manifestat bunătatea, nu neapărat în aceeași formă sau în același context. Reciprocitatea generalizată nu e la fel de ușor de controlat în materie de „echitate” ca darul. Din acest motiv poate, în principiu, să continue multă vreme chiar dacă profitul nu e pe măsura investiției. (În practică, se întîmplă mai degrabă invers : reciprocitatea generalizată scapă controlului sever din ambele părți și astfel transformă înșelăciunea și prefăcătoria în chestiuni „raționale”, întotdeauna tentante. Această slăbiciune a reciprocității generalizate este o invitație permanentă la intervenția legii și motivul principal pentru care arareori se poate avea încredere în „simpla decență morală” ca bază solidă a oricărui efort colectiv și ca material de construcție pentru o structură stabilă a societății.)

În orice caz, totuși, speranța de reciprocitate (chiar dacă întîrziată și difuză) este serios blocată în privința motivelor și, atîta timp cît acesta e cazul, acțiunea pe care o determină are alte rădăcini decît impulsul moral, împrejurare nu ușor de detectat și de recunoscut, deoarece comportamentul inspirat de considerațiile de reciprocitate generalizată poate părea, pentru un observator din afară, șocant de asemănător cu generozitatea dezinteresată.

Moralitatea nu poate fi descrisă nici ca fiind *contractuală* (un alt minus care o face neuniversalizabilă) și asta din motive similare. Esența contractului constă în faptul că îndatoririle partenerilor au fost negociate, definite și acceptate *înainte* de a se întreprinde orice acțiune. Ce se așteaptă să facă partenerii, ce pot fi solicitați să facă, pentru ce pot fi pedepsiți că nu fac, totul e exprimat și definit dinainte. Li se cere ambilor parteneri – nici mai mult, nici mai puțin – să-și respecte „obligatiile contractuale” ce le revin. Atenția ambilor parteneri trebuie concentrată asupra *sarcinii* – livrarea unei anumite mărfi, executarea unei anumite lucrări, oferirea unui anumit serviciu în schimbul unei anumite sume de bani – și nu asupra *celuilalt* partener. Interesul reciproc nici nu are nevoie, nici nu e încurajat să depășească îndeplinirea sarcinii stabilite prin contract. Pentru tot ce îi preocupă și se presupune că îi preocupă, fiecare nu e altceva decît un agent sau un executant sau un realizator al serviciilor sau al mărfurilor livrate. Nu există nimic „personal” la nici unul dintre ei. Partenerii nu sînt persoane, nu sînt indivizi. Obligatiile lor pot fi îndeplinite de alții, dacă e nevoie. Dacă le îndeplinesc eu, este

doar pentru că eu am semnat contractul. Eu nu sînt mai mult decît o formă legală, creată din paragrafele acordului. În calitatea lor impersonală, contractuală, partenerii nu trebuie să fie și de obicei nu sînt interesați fiecare de bunăstarea celuilalt, nimănui nu i se cere să se preocupe de interesul partenerului față de contract. Contractele se încheie pentru a-ți proteja sau spori propria bunăstare. Încheierea contractelor are un scop clar, iar acest scop este evident egoist.

Ce diferențiază, mai mult decît orice altceva, comportamentul definit în mod contractual de un comportament moral este faptul că „datoria de a-ți face datoria“ depinde, pentru fiecare parte, de referințele celeilalte părți. Sînt obligat să acționez în conformitate cu contractul doar atîta timp cît și în măsura în care partenerul procedează la fel. Urmăresc, analizez și evaluez în primul rînd acțiunea partenerului meu și nu pe a mea. Partenerul trebuie să „merite“ sau să „cîștige“ îndeplinirea obligației mele ; cel puțin nu are voie să facă nimic prin care să devină „lipsit de merite“. „Nu și-a realizat sarcina“ este singurul argument de care am nevoie pentru a fi scutit de propria-mi obligație. Stă, ca să spunem așa, în puterea partenerului meu să mă „elibereze“ (intenționat sau prin neprezentare), să mă „dezlege“ de îndatoririle mele. Acestea sînt *heteronome*. La fel sînt, prin procură, acțiunile mele contractuale și, pînă la urmă, eu, actorul, o concentrare fictivă de obligații contractuale.

În plus, în relația contractuală, obligațiile mele sînt strict limitate, rezumîndu-se la setul de acțiuni ce pot fi *executate*. „Aceasta este datoria mea“ înseamnă nu mult mai mult decît „În cazul în care nu reușesc să-mi fac datoria, voi fi penalizat“. Ideea de datorie are aici un înțeles extrinsec, dar nici un înțeles intrinsec. Fără sancțiune, nu există datorie. Bunăvoința urmează aici teama de pedeapsă și ceea ce fac eu, în final, reprezintă întotdeauna o problemă de apreciere a disconfortului îndeplinirii obligației comparativ cu neajunsul pedepsei pentru nerespectarea acordului. Această împrejurare exacerbează caracterul heteronom al comportamentului contractual. Încheierea unui contract poate fi descrisă ca expresia statutului meu de factor de decizie independent. Totuși, de aici încolo nu există „nimic personal“ în acțiunile mele. O dată angajate prin contract, acțiunile îmi sînt „teleghidate“ prin sancțiuni, administrate de organismele de aplicare. Acțiunile mele nu mai pot fi raportate unilateral la propria-mi atitudine individuală ; oricine „în situația mea“, adică o situație definită prin termenii contractului, se

presupune că s-ar comporta la fel și ar fi adus la ordine cu forța dacă obligațiile nu ar fi îndeplinite.

Există un numitor comun al tuturor atributelor pe care acțiunile propriu-zis „morale“ nu le au. Ceea ce unește orientarea spre un scop, reciprocitatea și contractualitatea e faptul că toate trei implică *posibilitatea de a calcula* acțiunea. Toate admit că gîndirea precedă acțiunea, definirea precedă sarcina, justificarea precedă îndatorirea. Cele trei atribute presupun acțiunea care este rezultatul luării raționale a deciziilor sau cel puțin poate fi un asemenea rezultat dacă actorii contribuie în acest sens. În lumina definiției date de Max Weber raționalității, putem spune că acțiunile la care se referă atributele menționate sînt *raționale*, în sensul că pot fi justificate în funcție de mijloace și scopuri. Deoarece caracterul adecvat al mijloacelor și corectitudinea alegerii lor pot fi, în principiu, evaluate obiectiv comparativ cu scopurile pe care se presupune că le servesc aceste mijloace, acțiunile aflate în discuție sînt de asemenea obiective în sensul că sînt *impersonale* : alegerea lor e opera rațiunii care nu constituie proprietatea personală a nimănui, iar diferitele opțiuni pot fi explicate doar prin diferența dintre cunoaștere și ignoranță, dintre aptitudini raționale și incapacitate mentală. Tocmai această impersonalitate a acțiunii raționale e ceea ce permite descrierea sa ca acțiune ghidată de reguli și ca acțiune ce urmează reguli universale în teorie și universalizabile în practică.

Sugerez, în schimb, că moralitatea este endemic și iremediabil *nerațională*, în sensul că nu poate fi calculată, de aceea neputînd fi prezentată ca urmînd reguli impersonale, în principiu universalizabile. Chemarea morală e în totalitate personală ; face apel la responsabilitatea mea, iar dorința de a mă preocupa de alții, scoasă astfel la lumină, nu poate fi atenuată sau calmată prin conștiința faptului că alții o fac pentru mine sau că mi-am făcut deja datoria urmînd precis ceea ce obișnuiau alții să facă. Regulile îmi spun ce să fac și cînd, regulile îmi spun unde îmi începe și unde mi se sfîrșește datoria, regulile îmi îngăduie să spun, într-un anumit punct, că mă pot odihni acum pentru că tot ce trebuia făcut s-a făcut și astfel îmi permit să merg permanent și cu toate ocaziile spre un asemenea punct de odihnă care, mi se spune, există și poate fi atins. Totuși, dacă regulile lipsesc, situația mea e mult mai grea pentru că nu mă pot liniști urmînd cu sfințenie standardele pe care le observ la alții, le memorez și le imit. Ca persoană morală, sînt singur, deși, ca persoană socială, sînt întotdeauna *cu* alții, tot la fel cum sînt liber deși

sînt prins în plasa deasă a prescripțiilor și a interdicțiilor. (După cum a afirmat Maurice Blanchot, „fiecare își are aici propria închisoare, dar în această închisoare fiecare e liber”²⁴.) „A fi *cu alții*” se poate reglementa prin reguli codificabile. „A fi *pentru Celălalt*” evident nu se poate. Cu cuvintele lui Durkheim, deși sfidînd intuițiile sale, putem spune că moralitatea reprezintă condiția unei *anomii* perpetue și ireparabile. A fi moral înseamnă a fi lăsat în voia propriei libertăți.

Sînt moral *înainte* de a gândi. Nu există gîndire fără concepte (întotdeauna generale), standarde (tot generale), reguli (întotdeauna potențial generalizabile). Dar cînd conceptele, standardele și regulile intră în scenă, impulsul moral iese ; raționamentul etic îi ia locul, dar etica este făcută după chipul și asemănarea Legii, nu a impulsului moral. Ceea ce noi numim etică Jean Fourastié a numit „morală înțelepților”, opusă „moralei poporului”. Aceasta din urmă, sugera el, „este foarte apropiată de instinct. Spre deosebire de moralitatea înțelepților, ea nu funcționează prin raționament și demonstrație”²⁵. El a mai afirmat că moralitatea („morală poporului”) e o „moralitate a sacrificiului”, adică se revelează ca atare atunci cînd e apreciată retrospectiv prin efecte. Nu poate fi considerată ca o căutare a fericirii, nici ca apărare a intereselor actorului, indiferent cît de indirect.

Ceea ce rezultă este că, dacă singurătatea marchează începutul acțiunii morale, unitatea și comuniunea apar la sfîrșit, ca unitate a „grupului moral”, realizare a persoanelor morale singure, care ajung dincolo de propria singurătate în actul sacrificiului de sine ce constituie atît esența, cît și expresia lui „a fi *pentru*”. Nu sîntem morali datorită societății (sîntem doar etici sau ne supunem legilor datorită societății) ; trăim în societate, *sîntem* societate, mulțumită faptului că sîntem morali. În inima sociabilității se află singurătatea persoanei morale. Înainte ca societatea, legiuitorii și filosofii acesteia să ajungă să-i exprime principiile etice, există ființe ce sînt morale fără constrîngerea (sau luxul?) generozității codificate.

²⁴ Maurice Blanchot, *Vicious Circles*, trans. Paul Aster, Station Hill, New York, 1985, p. 10.

²⁵ Jean Fourastié, *Essais de morale prospective*, Goutier, Paris, 1966, p. 29.

BAZELE ECHIVOCE

Omenescul este un scandal în existență, o „boală“ a existenței pentru realiști...

Emmanuel Lévinas

Eul moral este și un eu lipsit de orice bază. Desigur, își are impulsul moral ca temelie, dar e singura. Iar impulsul moral cu greu va fi considerat de către filosofi demn de numele de bază. Pentru cei ce se ocupă de Lege și de Ordine (cei ce fac distincția, prin legile lor, între ordine și dezordine), impulsul moral nu reprezintă un gen de fundament pe care să se poată înălța ceva important și stabil : ca un ținut mlăștinos, trebuie prima oară asanat pentru a fi transformat într-un teren de construcție. Filosofii nu ar crede că ceva atât de subiectiv, de echivoc, de haotic, cum e impulsul moral, poate sigur pune temeliiile a ceva ; dacă oamenii se poartă într-adevăr într-un fel ce poate fi descris ca moral și continuă să se poarte astfel mai mult sau mai puțin regulat, trebuie să existe motive mai serioase pentru care lucrurile stau așa. Poate fi (așa cum a sugerat Leo Strauss în 1953) natura sau istoria, ceva care e întotdeauna și pretutindeni același pentru toți oamenii și trebuie, de aceea, *descoperit*, sau ceva care se schimbă din când în când și din loc în loc, după ce a fost inițial creat în mod colectiv. În ambele cazuri, totuși, indivizii ar fi întotdeauna confrunțați cu un „ar trebui“ la nivel de specie sau de comunitate, întotdeauna mai puternic decât propriile înclinații ; ei vor fi stimulați sau ghidați, inspirați sau limitați de ceva din afara potențialului individual. Moralitatea poate fi doar *heteronomă*.

Filosofii și apărătorii ordinii, în egală măsură, ar privi cu considerabilă suspiciune eul ca bazându-se doar pe impulsul moral. Nu există nici o modalitate prin care cineva să poată bănui ce va face un asemenea eu ; cu un asemenea eu, „se poate întâmpla orice“. Pentru apărătorii ordinii și pentru filosofi, în egală măsură, lumea în care se

poate întîmpla orice (a se citi : o lume în care ei nu pot spune, cu autoritate, ce se va întîmpla și ce nu se va întîmpla) este un afront adus spiritului și un semnal de alarmă pentru omul de acțiune.

În toată perioada modernă, imitînd îngrijorările apărătorilor ordinii, filosofi au manifestat o neîncredere totală în eul moral. Că eurile nu pot fi lăsate în seama propriilor resurse, că nu au resurse potrivite în seama cărora să poată fi lăsate, era o afirmație ce nu se baza, pentru a fi adevărată, pe descoperiri empirice ; nu trăgea o concluzie generală din realitate, ci definea modul în care (în cazul apărătorilor ordinii) realitatea avea să fie modelată și (în cazul filosofilor) urma să fie gîndită și interpretată. Deoarece neîncrederea făcea parte de la început din lumea unde acționau eurile și din justificarea acțiunii lor, afirmarea insuficienței morale a eului putea fi plasată, în siguranță, în afara domeniului unde avea loc testarea empirică. Nu conta dacă afirmația era adevărată sau falsă ; ce conta era că împrejurarea în care cineva putea afla, ferească Dumnezeu, dacă afirmația e adevărată, a fost, slavă Domnului, îngăduită de către gînditori, care o concepeau în afara domeniului imaginabilului, și de către profesioniștii ordinii, care o plasau în afara ordinii. Gînditorii și oamenii practici și-au unit forțele pentru îndeplinirea sarcinii comune de a contesta calitatea de impuls „moral“ a oricărui impuls ce poate anima eul.

A construi pe neîncredere

Foarte frecvent, binele comun e considerat, într-o societate modernă, ca o născocire a deliberării umane și a acțiunii deliberate. Chiar dacă acțiunea respectivă intenționează doar să dezvăluie ce „vrea“ sau ce „pretinde“ natura ca oamenii să fie și să facă, asigurîndu-se apoi că este tocmai ceea ce vor face, nu se poate spera ca treaba să fie făcută de indivizii înșiși, urmîndu-și orbește, fără să gîndească, fără sprijin, „înclinațiile naturale“. Perfecțiunea ordinii umane, calitatea coabitării umane sînt apreciate prin distanța cu care au deviat de la „ordinea naturală a lucrurilor“, denumită acum, cu un amestec de ironie și teamă, „legea junglei“. (Este acea junglă mitică, imaginea în oglindă a demonilor interiori din propria noastră lege, concepută pe cale socială, care – ca și portretul lui Dorian Gray – arată toate contorsionările dure, ascunse sub pielea netedă a propriului nostru chip, astfel încît pielea aceasta, măcar în ochii noștri, să poată rămîne întinsă.) Este contrar rațiunii – într-adevăr, inimaginabil – ca o asemenea ordine, sinonimul

ordinii ca atare, singura ordine la care ne putem gândi în lumea deja interpretată ca o născocire, să își aibă rădăcinile în solul natural, în natura ce funcționează pe cont propriu, necultivată și nesupravegheată. Un bine comun *construit* reprezintă un edificiu prea fragil și prea nesigur pentru a fi lăsat în seama impulsurilor morale ale locuitorilor săi. (Ar lăsa un arhitect demn de acest nume materializarea proiectului său în seama unor amatori?) În cel mai bun caz, impulsurile naturale au șansa să devină cu adevărat morale dacă sînt exploatate „sub o nouă conducere“, dacă sînt utilizate de organisme mai sigure și mai demne de încredere decît posesorii lor originari. Puterile sociale, la fel ca și alchimiștii medievali, pot transforma minereul brut al înclinațiilor naturale în aurul pur al intențiilor morale ; dar, spre deosebire de cazul alchimiștilor, aurul sedimentat în creuzetul improvizat de societate e singurul aur moral din întregul univers ; nu există moralitate în afara zidurilor peșterii alchimiștilor, numite societate.

Jeremy Bentham, mai mult decît oricare alt gînditor răspunzător de preocupările filosofiei etice moderne, a crezut – fidel inspirației din Hobbes – că „ființelor omenești... le lipsește altruismul și de aceea au nevoie de amenințarea cu constrîngerea pentru a fi determinate să urmărească interesele majorității mai degrabă decît pe ale lor proprii“¹. Bentham a crezut (în interpretarea concisă a lui T. L. S. Sprigge) că rațiunile omenești „naturale“ de căutare a fericirii și de evitare a suferinței – prin ele însele lipsite de semnificație morală –

sînt doar materia primă a psihologiei umane pe care legislatorul sau lucrătorul social trebuie să o folosească. E important să se creeze o societate unde motivele pe care le au oamenii cu adevărat să funcționeze în așa fel încît să genereze bune intenții, ce vor produce în mod normal acțiuni bune, adică acțiuni ce sporesc fericirea².

Pentru Bentham și adepții săi, ca și pentru majoritatea criticilor lui, intențiile și acțiunile *morale* pot fi doar rezultatul muncii sociale. Cei ce trebuie să facă această muncă sînt de două feluri : conducătorii, care stabilesc legea locului și o aplică pentru a-i constrînge pe egoiștii

¹ Așa cum au interpretat R. S. Downie și Elisabeth Talfer în *Respect for Persons*, Allen & Unwin, London, 1969, p. 42.

² T. L. S. Sprigge, *Theoretical Foundations of Ethics*, Routledge, London, 1988, p. 16.

ce caută fericirea să acorde atenție fericirii celor din jur, sau gînditorii morali, a căror dublă sarcină este de a-i sfătui pe conducători cum să manipuleze plăcerile și suferințele distribuite la scară socială, astfel încît să facă supunerea mai probabilă și să-i convingă pe cei constrînși că li se va satisface dorința de căutare a fericirii dacă se supun constrîngerii fără a se împotrivi.

Interesul viu față de „bazele“ regulilor morale poate fi trezit și menținut doar prin cea de a doua sarcină, cea de a convinge. Într-adevăr, constrîngerea prin lege are șansa de a fi acceptată cu un minim de rezistență numai dacă se poate demonstra că legea în numele căreia s-a amenințat cu constrîngerea este mai mult decît un simplu capriciu al legislatorilor. Trebuie să reprezinte ceva mai important decît capriciul, chiar dacă e capriciul celor puternici, ceva ce nu trebuie doar acceptat, ci ceva ce o persoană normală nu poate să *nu* accepte, ceva ce îi obligă, cu aceeași forță copleșitoare a necesității, pe cei chemați să se supună și pe cei care îi cheamă să se supună. Este totuși mai important (deși această considerație e rareori pusă suficient în lumină pentru a oferi motive conștiente ale interesului) că ne putem imagina preceptele morale ca „fondat“ doar dacă sînt în spiritul Legii, adică sub forma unor *principii* ce pot fi exprimate, articulate, enumerate, analizate. La urma urmei, tocmai actul conceperii discursive, activitatea de formulare și detaliere sînt cele care pun bazele prescripțiilor și interdicțiilor Legii ca principii de ghidare a acțiunii și, indirect, pun bazele acțiunilor înseși. Nu ar putea exista moralitate fără principii morale, după cum nici o acțiune nu ar putea fi morală dacă nu s-ar baza *pe un principiu*.

Corectitudinea, insistă Rawls, „nu este, cum s-ar spune, la dispoziția dorințelor și a intereselor existente“³. El nu e singurul care

³ John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1971, p. 261. Alan Wolfe (în *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*, University of California Press, 1989, p. 125) intră în dezacord cu interesul neobosit al lui Rawls față de principii, care, după părerea lui, ar trebui să nu țină seama de bazele „mai puțin importante“ ale interacțiunii umane, subliniind că „principiile“ au utilizare redusă și un rezultat practic și mai neînsemnat în problemele vieții: „Într-o lume în care oamenii cresc copii, trăiesc în comunități și prețuiesc prietenia, o teorie morală ce pretinde cunoașterea rațională, în măsura în care o face teoria lui Rawls, nu prea este de folos și poate deveni foarte bine o povară. Îi învață pe oameni să nu aibă încredere în ceea ce îi ajută cel mai mult – atașamentul personal față de cei pe care îi cunosc...“ Ceea ce Wolfe nu a observat sau cel puțin nu a exprimat clar este că a-i învăța pe oameni această neîncredere nu reprezintă o greșeală, un simptom de naivitate sociologică, ci tocmai scopul, declarat sau nu, al aprecierii acordate „principiilor“ în ierarhia criteriilor morale în care simpatiile și impulsurile așa-zis întîmplătoare sînt considerate categoric de rang inferior.

afirmă acest lucru. Există o hotărîtă unitate de vederi între autorii etici din cele mai diverse şcoli de gîndire asupra faptului că a încredinţa soarta a ceea ce oamenii aflaţi la putere şi cei ce gîndesc pentru ei ar fi gata să descrie drept „corectitudine“, „dorinţelor“ şi „intereselor existente“ (adică neprelucrate), ar fi echivalent cu a o lăsa „la dispoziţia“ acestora. Şi astfel, afirmaţii cu acest sens, cum sînt cele ce urmează, alese aproape la întîmplare, abundă în scrierile etice ale vremurilor noastre :

Dacă valorile mele fundamentale şi scopurile mele finale urmează să-mi permită, aşa cum sigur ar trebui, să evaluez şi să-mi reglez dorinţele imediate, aceste valori şi scopuri finale trebuie să aibă o autoritate independentă de simplul fapt că se întîmplă să fie ale mele cu o anumită intensitate⁴.

Nu se poate spune că un om a adoptat punctul de vedere moral dacă nu este pregătit să considere regulile morale ca principii mai degrabă decît ca simple reguli empirice, adică să acţioneze *pe baza unui principiu* mai degrabă decît să acţioneze cu un anumit scop. Şi, în plus, trebuie să acţioneze pe baza unor reguli destinate tuturor şi nu doar lui sau vreunui grup constituit⁵.

Democraţiile libere sînt teritorii pluralismului moral care permite indivizilor să aibă concepţii radical diferite despre bunătaţe şi perfecţiunea umană. Într-o asemenea situaţie, filosofia morală trebuie... să extragă, doar prin forţa raţionalităţii, o esenţă formală a obligaţiilor universale, morale tocmai în sensul că sînt detaşate de credinţe şi tradiţii... Această cerinţă presupune, în principiu, o separare radicală între raţionalitate şi rădăcinile istorice...⁶

Cititorii vor observa, cu siguranţă, în citatele de mai sus şi în altele similare, abundenţa de expresii cum ar fi „nu poate“, „trebuie“, „sigur ar trebui“, care, foarte frecvent, exprimă incapacitatea autorului de a oferi argumente pentru opinia formulată, cu excepţia intuiţiei a ceea ce este „de bun simţ“ sau a ororii faţă de orice autorul consideră a fi

⁴ Michael J. Sandel, *Justice and the Good*, în *Liberalism and its Critics*, ed. Michael J. Sandel, Blackwell, Oxford, 1984, p. 159.

⁵ Kurt Baier, *The Moral Point of View*, Cornell University Press, Ithaca, 1958, p. 210.

⁶ Monique Canto-Sperber, *Pour la philosophie morale*, în „Le Débat“, vol. 72, 1992, p. 49. După cum se recunoaşte, Canto-Sperber se distanţează de expresiile cele mai subtile ale programului cu care simpatizează şi este gata să facă unele concesii stilului sceptic al vremurilor noastre. Şi astfel spune, cu două pagini mai încolo : „Mi se pare că principalele probleme care se pun cu privire la acele obligaţii sînt problemele descoperirii, definirii şi «stabilizării» lor, nu problema bazelor“ – indiferent ce înseamnă aceasta şi indiferent cum se deosebeşte, dacă se deosebeşte în vreun fel, de autoapologia ortodoxă a celor care caută/construiesc bazele.

„deplasat“. Cei mai viteji războinici care luptă împotriva intuițiilor morale ale *oamenilor de rînd* se bazează foarte mult și entuziasmat pe propriile intuiții legale. Aceasta reprezintă totuși doar o observație formală, ce nu contează prea mult prin ea însăși, ci prin esența judecății de care e foarte strîns legată. Esența ce contează cu adevărat și în numele căreia apărătorii fermi ai judecății corecte sînt gata să recurgă la subterfugiul *petitio principii*, este neîncrederea subiectului moral independent, adică un subiect moral a cărui autonomie se bazează pe altceva decît pe asimilarea unor principii deja susținute de o autoritate care pretinde că vorbește pentru „toți“. Adevăratul mesaj al afirmației că doar o comportare controlată de principii poate fi recunoscută ca morală și al pretenției că, pentru asemenea principii, trebuie dezvăluite și demonstrate baze preconative și supraconative, este că, așa „spontan“, comportamentul tinde a fi *neprincipial* și *nefondat*. Efectul imediat și succesul construirii bazelor a fost proclamarea inexistenței sau a insuficienței oricăror altor baze ale opțiunilor și ale actelor morale ; cu cît eforturile de construire au fost mai tumultuoase și mai febrile, cu atît mai pronunțate (și, sperăm, mai convingătoare) vor fi neîncrederea în judecata morală autonomă, nesiguranța subiectului moral, nevoia sa de a fi ghidat în mod autoritar.

Bazele mult căutate au fost, de regulă, concepute după chipul și asemănarea autorității legale, îndreptățite să se pronunțe oficial asupra statutului legal al persoanelor și asupra acțiunii lor, o autoritate deținătoare a puterii de a decide ce e bine și ce e rău într-un caz și de a separa actele aprobate de cele dezaprobat. În mod covîrșitor, pariul a fost făcut pe rațiune (postulată ca un atribut uman universal sau, mai degrabă, ca un atribut pe care orice om îl poate dobîndi, neavînd astfel nici o scuză că nu l-a dobîndit) și pe reguli sau, mai precis, *pe reguli dictate de rațiune* și *pe rațiune ghidată de reguli* (deoarece toate intențiile și scopurile, ghidarea de către reguli și rațiune au avut tendința de a fi tratate ca sinonime). Refuzul lui Kant de a recunoaște emoțiile ca factori cu putere morală a fost urmat din plin de multe dispute etice : s-a presupus în mod axiomatic că sentimentele, deși bazate pe afecțiuni, nu au semnificație morală, doar opțiunea, facultatea rațională și deciziile pe care le dictează se pot răsfrînge asupra actorului ca persoană morală⁷.

⁷ După spusele lui Lawrence A. Blum (din *Friendship, Altruism and Morality*; Routledge, London, 1980, p. 169) : „Pretenția că propriile emoții și sentimente se pot reflecta moral asupra noastră este contrară unuia dintre cele mai profunde curente de gîndire în stil kantian, conform

De fapt, virtutea însăși însemna pentru Kant și discipolii săi capacitatea de a rezista propriilor înclinații emotive și de a le neutraliza sau respinge în numele rațiunii. Rațiunea trebuia să fie neemoțională, după cum emoțiile erau neraționale, iar moralitatea intra cu certitudine sub controlul lipsit de sentimente al rațiunii. Este foarte bine așa, deoarece rațiunea, spre deosebire de sentimente, era tocmai acel mecanism al acțiunii ce putea fi legiferat. Teama lui Kant față de emoții l-a obsedat pe tot parcursul căutării unei autonomii morale : rațiunea era, la urma urmei, breșă prin care presiunile heteronome pot pătrunde în „intimitatea motivațională“ a opțiunilor actorilor. Perceperea rațiunii ca singura facultate relevantă pentru evaluarea morală a acțiunii a anunțat chestiunea moralității *guvername de legi* și a legilor *heteronome*.

Măsura în care pariul pe rațiune a fost determinat de dorința de a îmblânzi și domestici sentimentele morale, altfel rebele, prin încorsetarea lor sigură în legi formale (sau formalizabile) este indicată de tendința balanței dintre rațiune și legi de a se înclina constant în favoarea legilor, a concepției „deontologice“ a moralității, conform căreia, pentru a ști dacă o acțiune a fost corectă sau nu din punct de vedere moral, nu trebuie să te străduiești să afli dacă urmările acțiunii au fost „bune“ (definirea „calității de bun“, indiferent dacă legile au fost urmate strict sau nu, ar fi oricum dificilă, datorită identificării virtuale dintre comportamentul moral și domnia legilor) – este destul să știi dacă acțiunea s-a supus legilor prescrise pentru acel tip de acțiune. Criteriile moralității au gravitat de aceea către un „proceduralism“ pur, care, în forma sa extremă, a scos complet din discuție conștiința morală a actorului și a reușit să separe mijloacele de scopuri, calitatea de bun a comportamentului de calitatea de bun a rezultatului său, chestiunea moralității de chestiunea lui „a face bine“. De fapt, concepția consecvent deontologică a moralității, cu accentul pe procedură mai mult decât pe efecte și motivații, a scos complet de pe ordinea de zi chestiunea lui „a face bine“, înlocuind-o cu chestiunea *disciplinei*. Ceea ce a oferit ocazia manipulării impulsului moral, anularea dreptului individual la judecată morală autonomă și denigrarea conștiinței morale – toate acestea cu consecințe potențial dezastruoase. După cum C. H. Waddington avertiza în urmă cu treizeci de ani,

căruia doar capacitatea noastră de opțiune – voința noastră – se poate răsfrânge în chip moral asupra noastră ; sentimentele și emoțiile, în privința cărora sîntem total pasivi, nu se pot reflecta moral asupra unei persoane“.

războaiele, torturile, migrațiile impuse și alte brutalități calculate, care fac parte din istoria recentă, au fost, în mare parte, opera unor oameni ce credeau sincer că acțiunile lor sînt justificate și, într-adevăr, necesare, prin aplicarea unor principii de bază în care credeau...⁸

De cînd Waddington a scris aceste cuvinte, actualitatea durabilă a avertismentului său a fost confirmată de multe ori. De-justificarea argumentului moral în favoarea proceduralismului contribuie în mare măsură la subordonarea factorului moral față de acțiunea legislatoare externă, și puțin sau deloc la creșterea sumei totale a binelui ; în final, ea dezarmează forțele rezistenței morale în fața ordinelor imorale – aproape singura modalitate prin care eul moral poate evita să participe la barbarie.

Îndelunga căutare a unor baze sigure pentru comportamentul moral revine astfel la punctul de plecare. Neavînd încredere în sentimente, declarate *a priori* schimbătoare și inconstante, cei ce doreau să descopere aceste baze au pariat pe factorul de decizie rațional pe care l-au determinat să se elibereze din carapacea emoțiilor haotice. Această schimbare a obiectului pariului s-a dorit a fi actul de eliberare ; supunerea în fața emoțiilor a fost definită ca nelibertate (orice lucru de la care cineva nu se poate abține, chiar dacă rațiunea îi sugerează să nu-l facă, trebuie să fi fost rezultatul unei constrîngerii capabile să nesocotească orice argument), și, în consecință, eliberarea a devenit echivalentă cu înlocuirea dependenței acțiunii față de sentimente cu dependența față de rațiune. Rațiunea este, prin definiție, ghidată de legi ; a acționa rațional înseamnă a respecta anumite reguli. Libertatea, semnul de marcă al unui eu moral, a ajuns să fie măsurată prin strictețea cu care sînt urmate regulile. Pînă la urmă, persoana morală a fost scoasă de sub tutela emoțiilor autonome pentru a fi supusă constrîngerilor unor legi

⁸ C. H. Waddington, *The Ethical Animal*, Allen & Unwin, London, 1960, p. 187. Waddington comentează apoi că, luînd în considerare atotputernicia legilor heteronome în îmbunătățirea comportamentului uman, se poate pune o întrebare : „dezvoltarea de către noi în prezent a super-ego-ului nu reprezintă o supraspecializare, comparabilă cu dimensiunile exagerate ale unor dinozauri întîrziati sau adaptarea ciudată a unor paraziți, care le permite să trăiască pe o singură gazdă“? Am analizat în altă parte rolul reducționismului procedural, important pentru tendința sa de a exagera disciplina organizațională asupra judecății morale independente a actorilor, făcînd posibilă participarea persoanelor altfel „morale“ la comiterea colectivă a unor acte scandaloase din punct de vedere moral și, în particular, la formele specifice moderne de genocid (Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Cambridge, 1989).

heteronome. Căutarea, care începe cu neîncrederea în *capacitatea* morală a eului, sfârșește cu negarea *dreptului* eului la judecată morală.

Moralitate înainte de libertate

Comentînd răspunsul-întrebare „Sînt eu păzitorul fratelui meu?” al lui Cain la provocarea lansată de Dumnezeu „Unde e fratele tău?”, Emmanuel Lévinas scrie :

Răspunsul lui Cain nu trebuie tratat ca o ironie la adresa lui Dumnezeu sau ca replica unui băiețel : „Nu sînt eu, ci e el”. Răspunsul lui Cain e sincer. Numai eticul lipsește ; răspunsul ține doar de ontologie ; eu sînt eu, iar el e el. Sîntem ființe separate din punct de vedere ontologic⁹.

Din punct de vedere ontologic, fiecare dintre noi este separat de oricare altul ; iar Cain a avut dreptul să fie indignat de întrebarea lui Dumnezeu. Prima dată trebuie să se întîmple ceva ce să ne aducă împreună, într-un gen de relație în care întrebarea „Unde e fratele tău?”, dacă mi se adresează mie, să sune firesc. Acest „ceva” poate fi o listă de îndatoriri pe care cineva cu autoritate a creat-o și m-a instruit s-o urmez : „Ești obligat să te interesezi de acțiunile fratelui tău” sau, mai imperativ : „Ești obligat să veghezi ca fratelui tău să nu i se facă nici un rău”. Sau acest „ceva” poate fi un contract pe care eu și fratele meu am acceptat să-l încheiem și l-am semnat sau am jurat să-l respectăm, astfel încît am devenit fiecare, într-o oarecare măsură, agentul și reprezentantul celuilalt, iar destinele noastre sau unele dintre aspectele lor s-au contopit. Dacă nu s-a întîmplat nimic de acest fel, Cain și-a exprimat pe bună dreptate nedumerirea și supărarea auzind întrebarea lui Dumnezeu. La urma urmei, era treaba lui Dumnezeu să justifice oportunitatea întrebării adresate lui Cain despre Abel.

Din punct de vedere ontologic, sîntem în cel mai bun caz unul *cu* altul. Alături poate însemna chiar fizic apropiați, umăr la umăr, și totuși infinit de departe : două ființe separate și izolate în sine, monadele lui Leibniz, fiecare existînd prin păstrarea propriei *ipseité* (Paul Ricoeur),

⁹ Emmanuel Lévinas, *Philosophie, justice et amour*, în *Entre nous : Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris, 1991, pp. 128–129.

a identității cu sine însuși, a granițelor proprii, a spațiului propriu. Paradoxal, a fi *cu* înseamnă a fi *separat*. „El nu este decît non-eu, locul ce-l ocupă el e un loc unde nu sînt eu“. Depărtarea, distanța dintre noi nu va dispărea niciodată. Prăpastia poate fi doar trecută : atunci cînd eu ajung să-l cunosc pe el, atunci cînd calculez avantajele posibile și pericolele potențiale pe care le prevestește prezența lui sau atunci cînd îi dau ce dorește și obțin de la el ce doresc. Putem fi buni unul cu altul sau ne putem lupta. Putem coexista în pace sau ne putem întinde reciproc curse. Toate astea zise sau făcute, nu vom rămîne totuși decît alături. În plus, podurile peste prăpastie pot dispărea. De aceea, trebuie protejate. Pentru a fi păstrate intacte, e nevoie de materiale rezistente și de pază vigilentă. Și, de asemenea, poate, de pedepse severe pentru actele de sabotaj. E nevoie de *Lege*. Sau e nevoie de *etică*, travestită doar ca Moralitate în timp ce imită Legea. Legea – cu heteronomia și forța ei coercitivă – este singurul punct în care se poate ajunge atunci cînd se pornește de la „a fi cu“ al unor ființe separate din punct de vedere ontologic.

Lévinas știe, și de aceea anunță, atunci cînd reflectează la *Miteinandersein* al lui Heidegger : „nu cu prepoziția *mit* trebuie descrisă relația originară cu Celălalt“¹⁰. *Mit* este ceea ce constituie ontologia. Ontologia e teritoriul fără moralitate. Din perspectiva ontologiei, relația morală poate fi doar un supliment ulterior, o născocire, niciodată legitimată în totalitate, totdeauna un corp străin și incomod, mereu discutabil, necesitînd constant o apologie care nu e niciodată pe deplin acceptată : „trebuie“ nu poate fi derivat din „este“, nu se pot atesta valori pornind de la fapte. Faptele nu sînt nici bune, nici rele ; faptele adevărate sînt neutre și trebuie să rămîină neutre pentru a fi adevărate ; „faptele reale“ nu includ evaluări... Oricine pornește de la ontologie nu se angajează în a pune bazele moralității. Se angajează, în schimb, în descalificarea moralității ca „premisă“, înainte de a fi și înainte de fapte, făcînd astfel din înlocuirea sa cu Legea și cu Etica asemănătoare cu Legea un rezultat previzibil.

Dar moralitatea *este* premisă, deși precară, împotrivindu-se sintezei, nesupraviețuind sintezei, atenuîndu-se și pîlînd atunci cînd sinteza învinge. Ceea ce se construiește din împrejurarea ontologică de „a fi cu“ nu este moralitate, deși arhitectii și constructorii se

¹⁰ Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*. Presses Universitaires de France, Paris, 1979, p. 19.

străduiesc să o prezinte ca atare, astfel încît nimic altceva să nu poată pretinde acest titlu. Moralitatea este *înaintea* ontologiei ; *pentru* e înaintea lui *cu* :

experiența ireductibilă și ultimă a relației îmi pare de fapt ca fiind altundeva : nu în sinteză, ci în întîlnirea față în față a oamenilor, în sociabilitate, în semnificația sa morală. Dar trebuie înțeles că moralitatea nu apare ca un al doilea nivel, peste reflecția abstractă asupra totalității și a pericolelor sale ; moralitatea are un grad independent și preliminar. În primul rînd filosofia este o etică...

Relația dintre oameni e desigur nesintetizabilă prin excelență. Se poate pune întrebarea dacă ideea de Dumnezeu, mai ales așa cum e gîndită de Descartes, poate face parte din totalitatea existenței sau dacă nu e, mai degrabă, transcendentă existenței. Termenul „transcendentă” semnifică tocmai faptul că Dumnezeu și existența nu pot fi gîndite împreună. Deci, și în relația interpersonală, nu e o chestiune de a gîndi ego-ul și pe celălalt împreună, ci față în față. Adevărata uniune sau adevărata relație nu e cea de sinteză, ci aceea de întîlnire față în față¹¹.

În primul rînd, filosofia este o etică... Etica apare *înaintea* ontologiei... Relația morală apare *înaintea* existenței... Ce înseamnă toate acestea? Ce poate însemna „înainte” cînd existența, ontologia nu sînt încă? Nu este concordanța timpurilor (la care se referă cuvinte ca „înainte” și „după”) potrivită doar în ontologie? Nu apar simultaneitatea și succesiunea, „înainte” și „ulterior”, doar împreună cu existența ontologică? Tocmai asta e problema : „înainte” al condiției morale este un înainte *non-ontologic*, o condiție cu care ontologia nu vine în contact sau o condiție în care acest contact e respins și ignorat, iar autoritatea ontologiei, la fel ca și autoritatea asupra lui „înainte” și „după”, asupra lui „împreună” și „singur”, nu e recunoscută și își pierde importanța. În această condiție, „înainte” nu semnalează ordinea din cadrul existenței, o existență care a fost ordonată, structurată. Mai degrabă înseamnă respingerea oricărei agitații ce impune ordine, a oricărei structuri care pune ființele „la locul lor”. „Înainte” în absența sau în ciuda ontologiei poate avea doar sens *moral*, iar acest sens este : *mai bine*. „Față în față” e *mai bine* decît „cu”. „Cu” are un avantaj practic asupra lui „față în față”, același avantaj ce îl are realitatea dură a existenței asupra începuturilor nesigure ale posibilității. A avea avantajul, totuși, înseamnă cel mult a fi mai puternic, nu mai bun.

¹¹ Emmanuel Lévinas, *Ethics and Infinity : Conversations with Philippe Nemo*, trans. Richard A. Cohen, Duquesne University Press, Pittsburgh. 1985, p. 77.

Și astfel moralitatea este prezentată aici nu ca un erou al mitului etiologic, nu ca o existență imaginară, „primordială“, inferioară, nu ca un gen diferit de existență, o altă existență înainte de existența pe care o știm, o stare mitică „preontologică“ a eului, nu ca o existență care *precedă* „existența în timp“, ontologică („precedă“ se concepe doar ca noțiune eminent ontologică). „Înainte“ al moralității este instituit nu prin absența ontologiei, ci prin degradarea și detronarea sa. Moralitatea este *transcendență* a existenței, mai precis *șansa* unei asemenea transcendențe. Eul moral intră în drepturile sale prin capacitatea de a se ridica deasupra existenței, prin sfidarea existenței, prin alegerea lui „față în față“ în defavoarea lui „cu“, prin refuzul de a accepta că autoritatea existenței este într-adevăr o „autoritate de fier“, prin trăirea „față în față“ cu Celălalt *de parcă* existența, acea existență ce o cunoaștem din ontologie, nu ar avea voce sau, dacă are voce, ea poate fi ignorată, nu trebuie ascultată. După cum spunea traducătorul lui Lévinas, Richard A. Cohen :

Etica nu are o esență, „esența“ sa, ca să spunem așa, este tocmai faptul că nu are o esență, că tulbură esențele. „Identitatea“ sa este tocmai faptul că nu are o identitate, că anulează identitățile. „Existența“ sa nu este faptul că există, ci că e *mai bună decât existența*. Etica este tocmai etică prin tulburarea mulțumirii de a fi (sau a nu fi, corelativul lui a fi). „A fi sau a nu fi“, insistă Lévinas, *nu* este întrebarea¹².

Moralitatea nu are „baze“, nu are „fundament“ (din nou, două noțiuni exclusiv ontologice, imposibil de tradus în limbajul moralității, fără legătură cu lumea morală „dinaintea“ ontologiei, cu „altfel decât a fi“). Ea s-a născut și moare în actul transcendenței, în autoridicarea deasupra „realităților existenței“ și a „faptelor“, în aceea că nu se lasă constrinsă de nici unele. Confruntarea cu Celălalt nu ca persoană (*persona* : masca purtată pentru a face cunoscut rolul jucat, acel rol fiind

¹² În Lévinas, *Ethics and Infinity*, p. 10. Multe fraze care se străduiesc să transmită ideea eticului „a fi înainte de a fi“ sună ciudat, într-un mod ce nu se poate îndrepta. Limbajul pe care îl utilizăm (singurul pe care îl putem utiliza) este o sedimentare a vieții organizate sub auspiciile dominației categorice a ontologiei. E un limbaj inventat pentru a raporta și a explica existența, așa cum o definește ontologia ; conceptul de „existență“ și toate correlativele și derivatele sale exprimă în mod prozaic dreptul ontologiei de a defini. Poți fi ajutat să învingi dificultatea ce rezultă, reținând că, în teoria etică a lui Lévinas, „existența“ apare, cum ar spune Derrida, *sous rature*.

mai întâi descris și prescris în scenariu), ci ca *față*, reprezintă deja actul de transcendență, deoarece tot ce ține de Celălalt în capacitatea sa de a fi e absent din Celălalt ca Față. „Fața nu e o forță. E o autoritate. Autoritatea este adesea fără forță“. Fața „reprezintă ceea ce-mi rezistă prin opunere și nu ceea ce mi se opune prin rezistență... Goliciunea absolută a unei fețe, fața complet lipsită de apărare, fără protecție, văl sau mască, este ceea ce se opune puterii mele asupra sa, violenței mele, și i se opune în mod absolut, cu o opoziție care e opoziție în sine“¹³. Celălalt nu are putere asupra mea sau, mai degrabă, dacă are o asemenea putere – dacă a exprimat deja ordinul ce trebuie să-l respect – nu ar mai fi o față, ci o ființă ontologică, realitatea dură a rezistenței și a luptei decisive. Celălalt e față în măsura în care eu merg în frunte, îi sînt vîrf de lance al ordinelor, le anticipez și le provoc, în măsura în care îi comand să-mi comande. Celălalt e o autoritate deoarece eu doresc să ascult ordinul înainte de a fi rostit și să îndeplinesc ordinul înainte de a ști ce îmi comandă să fac. „Singular“ (dacă a existat o asemenea stare), Celălalt e slab și tocmai această slăbiciune face ca acțiunea mea de poziționare a sa ca Față să fie o acțiune morală : sînt în totalitate și cu adevărat *pentru* Celălalt, fiindcă eu sînt cel care îi dă dreptul să comande, să-l întărească pe cel slab, să dea glas tăcerii, să transforme non existența în existență, oferindu-i dreptul să-mi comande. „Sînt pentru celălalt“ înseamnă că mă dăruiesc Celuilalt ca ostatic. Îmi asum răspunderea pentru Celălalt. Dar îmi asum această răspundere nu așa cum semnez un contract și îmi iau asupra mea obligațiile stipulate în contract. Eu sînt cel care își asumă răspunderea și pot să mi-o asum sau s-o refuz, dar, ca persoană morală, mi-o asum de parcă nu aș fi eu cel care și-o asumă, de parcă răspunderea nu ar fi pentru asumat sau refuzat, de parcă ar fi acolo „deja“ și „întotdeauna“, de parcă ar fi a mea fără ca eu să mi-o fi asumat vreodată. Răspunderea mea, care îl constituie simultan pe Celălalt ca Față și pe mine ca eu moral, este *necon condiționată*.

Răspunderea față de celălalt nu poate să fi început în angajamentul meu, în decizia mea. Răspunderea nelimitată în care mă aflu vine din cealaltă latură a libertății

¹³ *The Paradox of Morality : an Interview with Emmanuel Lévinas by Tamara Wright, Peter Hayes and Alison Ainley*, trans. Andrew Benjamin and Tamara Wright, în *The Provocation of Lévinas : Rethinking the Other*, ed. Robert Bernescioni and David Wood, Routledge, London, 1988, p. 169 ; Emmanuel Lévinas, *Freedom and Command*, în *Collected Philosophical Papers*, ed. Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff, The Hague, 1987, pp. 19, 21.

mele, dintr-un „anterior oricărui sens“, dintr-un „ulterior oricărei realizări“, din nonprezentul prin excelență, nonoriginalul, anarhicul, anterior sau dincolo de esență¹⁴.

A fi necondiționat înseamnă nu a depinde de avantajele situației sau de calitatea Celuilalt. Răspunderea mea nu e meritul ce l-a cîștigat Celălalt și pe care „are dreptul“ să-l revendice. Nu este nici măcar ceva ce eu îi datorez Celuilalt pentru serviciile făcute. Nu e o răsplată sau o compensație pentru nimic, căci nimic nu s-a întîmplat încă, iar „asocierea morală“ între mine și Celălalt de-abia începe. Moralitatea reprezintă *începutul absolut*.

Cititorul trebuie să fie nedumerit, foarte probabil și derutat, de nebuloasa ciudată, de „neclaritatea“ acestei descrieri. Sigur Celălalt nu e doar o față, ci, în cel mai bun caz, fața *cuiva*? Sigur se află o persoană în spatele fiecărei fețe, o persoană cu bagajul normal de virtuți, dar și de vicii, de succese și eșecuri, de realizări și neglijențe, de bunăvoință și răutate, de farmec și repulsie? Sigur unitatea noastră are o istorie anterioară, chiar dacă, pînă la această întîlnire de aici și de acum, nu am fost conștient de ea? Sigur „Fața“ descrisă aici e o ficțiune, și o ficțiune pe care eu trebuie singur să o fac să apară în întregime, în vreme ce – parcă pentru a face lucrurile și mai derutante – mă prefac că a fost aici tot timpul?

Bazele fără baze

Da, cititorul are dreptul la scepticism, tot la fel cum Cain a respins, justificat, ca irelevantă sau absurdă întrebarea lui Dumnezeu. În cazul unei moralități ce vine *înaintea* existenței, nu e nimic care să-mi justifice răspunderea și încă și mai puțin care să stabilească faptul că eu sînt răspunzător, că răspunderea e a mea ; determinarea și justificarea sînt caracteristici ale existenței, ale existenței ontologice, singura care există, la urma urmei. Iar cititorul rațional va avea dreptate să sublinieze că „înainte de existență“ nu *există* și, chiar dacă ar exista, nu am ști oricum nimic despre aceasta – nu așa cum „știm“ despre „fapte“. Da, totul este evident adevărat (cu ontologia ce oferă toate dovezile necesare). Și totuși nu e alt loc pentru moralitate decît *înainte de existență*, adică, repetăm,

¹⁴ Emmanuel Lévinas, *Otherwise than Being, or Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff, The Hague, 1981, p. 10.

în acel tărîm-ne-tărîm care e *mai bun* decît existența. Iar respectivul tărîm trebuie găsit de eul moral, pentru că nu sînt căi bătătorite și însemnate care să ducă la el. Răspunderea scoate la iveală Fața dinaintea mea, dar mă și creează ca eu moral. A considera răspunderea de parcă aș fi deja răspunzător constituie un act de creare a spațiului moral, ce nu poate fi trasat altundeva sau în alt fel. O asemenea răspundere considerată „de parcă ar fi deja acolo“ e singura bază pe care o poate avea moralitatea. O bază fragilă, trebuie să recunoaștem. Dar ești aici : o poți lua sau poți renunța la ea...

Din punct de vedere etic, moralitatea este înaintea existenței. Dar din punct de vedere ontologic, nu e nimic înainte de existență, pentru că, tot din punct de vedere ontologic, „înainte de existență“ reprezintă o altă existență. Moralitatea e „înainte de existență“ doar în sensul său propriu, cel moral, de „înainte“, adică de „mai bună“. Dar în sens ontologic, care domină ori de cîte ori cele două sensuri concurează pe tărîmul existenței, tărîm în care ne aflăm cu toții, existența e înainte de moralitate ; eul *moral* nu poate fi altceva decît un *eu* moral. Din punct de vedere ontologic, moralitatea poate veni doar *după* existență, adică fie ca un rezultat determinat al existenței, fie ca o lege obligată să admită prioritatea existenței prin dorința de a se justifica în funcție de existență. Iar eurile morale (cele *altfel* decît existența, nu *o altă* existență) sînt, din punct de vedere ontologic, inseparabile de obiectele animate, din carne și oase, numite ființe omenesti. Ontologic, aceste obiecte vin *înaintea* eurilor morale. „De ce trebuie să mă intereseze celălalt?... Sînt eu păzitorul fratelui meu? Aceste întrebări au sens numai dacă s-a presupus deja că ego-ul se interesează doar de el însuși, că reprezintă o preocupare doar pentru sine. Într-o asemenea ipoteză, rămîne într-adevăr de neînțeles ca în-afara-mea cel absolut, celălalt, să mă preocupe“¹⁵. Adevărul îngrozitor despre moralitate este că ea *nu e inevitabilă, nu e determinată* în nici un sens ce poate fi considerat valabil din perspectivă ontologică ; nu are „baze“ în sensul recunoscut de această perspectivă. Etica nu se aruncă în Marele Necunoscut de „dinainte de existență“ pentru a găsi sau a construi bazele pe care nici o expediție ce a pornit de la „existență“ nu a reușit să le descopere sau să le construiască. Etica privește „înainte“ de existență nu pentru că speră ca bazele căutate să se ascundă acolo, ci pentru că știe că tocmai *acțiunea de a privi într-acolo*

¹⁵ Lévinas, *Otherwise than Being*, p. 117.

pune bazele eului moral, ca și cînd ar fi singura bază pe care o poate avea vreodată moralitatea și singura ce și-o va permite vreodată.

Există un moment utopic în ceea ce spun ; e recunoașterea a ceva ce nu poate fi înțeles, dar care, în ultimă instanță, ghidează orice acțiune morală... Nu există viață morală fără utopie – utopie în sensul precis în care sfințenia e bunătate¹⁶.

Și totuși îndoiala nu va dispărea și va trebui înfruntată. Care este deosebirea între o utopie activă, capabilă (*doar capabilă*) să genereze acțiune morală (deși nu întotdeauna și fără nici o garanție de succes), și fantezia utopică abstractă și goală? E ceva în cadrul existenței care determină eul ontologic să rățăcească în exilul lui „altfel decît existență“ și să se transforme, în acest mod, într-un eu moral? Lévinas descrie călătoria de „trezire“ (*l'éveil*) care e determinată și conținută de, sau conține, apariția eului. Trezirea nu se referă la confruntarea cu *mine însumi* ca „un alt eu“, ci la perspectiva husserliană asupra Celuilalt în care *Körper* devine *Leib*, trup viu, trup spiritual, trup „cu subiectivitate“. Doar în analiza lui Lévinas, acel element extraordinar, care pentru Husserl este el însuși nonepistemologic (necognitiv), fiind începutul oricărei epistemologii (al *posibilității* epistemologiei), e, în schimb, un eveniment preetic ce reprezintă începutul oricărei moralități (al *posibilității* moralității). În acest eveniment, „sfera primordială își pierde prioritatea, subiectivitatea se trezește din egologie : din egoism și ego-tism“. Acest eveniment constituie „posibilitatea de a mă deștepta acolo unde eu, față în față cu Celălalt, mă eliberez de mine însumi, mă trezesc din somnul dogmatic“. „Totul e de la început la acuzativ... eu sînt «în mine însumi» prin ceilalți“¹⁷. Trezirea nu se află în „eu sînt eu“, ci în „eu sînt pentru“.

Ceea ce e totuși trezire sau, mai pertinent, deșteptare. Unii se pot trezi, alții nu. Unii se pot deștepta, alții pot rămîne amorțiți. Și trezirea, și deșteptarea sugerează un pasaj cu dublu sens. Dacă unii se pot trezi sau deștepta, alții pot adormi și ameți. Nesiguranța leagănă moralitatea, fragilitatea o bîntuie de-a lungul vieții. Nu e necesar să fii moral. A fi moral reprezintă o șansă de care poți profita ; însă poți la fel de ușor și s-o ratezi.

¹⁶ *The Paradox of Morality*, p. 178.

¹⁷ Emmanuel Lévinas, *La Philosophie de l'éveil*, în *Entre nous*, p. 103 ; *Otherwise than Being*, p. 112.

Problema e totuși aceea că a pierde șansa moralității înseamnă și a pierde șansa eului. Dacă „totul e de la început la acuzativ“, nu va fi nici un eu, doar dacă nu pornește de la acuzativ, de la „a fi *pentru*“. Trezirea la a fi pentru Celălalt înseamnă trezirea eului, ceea ce constituie *nașterea* eului. Nu există nici o altă trezire, nici o altă cale de a mă descoperi pe mine însumi ca *unicul* eu, singurul eu, eu diferit de toți ceilalți, eu cel *de neînlocuit*, nu un element dintr-o categorie.

Jean-Paul Sartre a sugerat că ego-ul s-a născut din autocunoaștere, dar că aceasta e determinată de privirea Celuilalt : o privire atentă, o privire estimativă, o privire „de obiectivare“. Celălalt mă analizează ca pe un obiect și astfel mi-a compromis subiectivitatea ; m-a transformat într-o „ființă ca atare“, o ființă printre alte ființe, un obiect printre alte obiecte, un lucru constituit prin interesele și relevanțele Lui, ale Celuilalt. Nu e vorba atât de a descoperi, cât de a fi descoperit, un atac care mă îndeamnă la rezistență. „Trezirea“ la mine însumi (dacă Sartre a utilizat expresia) ar fi de neconceput, dacă nu ar reprezenta un act de rezistență. Pot deveni un eu, un ego, doar atunci când îmi adun puterea *împotriva* Celuilalt , când lupt pentru libertatea pe care Celălalt o amenință. Pentru Sartre, ruptura constituie actul de naștere al subiectivității mele. Subiectivitatea e *înstrăinare*... Nu chiar, spune Lévinas. Eul se poate naște doar din *unire*. Tocmai prin pasul ce l-am făcut *spre* Celălalt am devenit eul unic, singurul eu, eul de neînlocuit care sînt.

A fi om înseamnă a trăi ca și cum nu ai fi o ființă printre alte ființe... Eu sînt cel care îl sprijină pe Celălalt și răspunde de el... Răspunderea mea față de el e netransferabilă, nimeni nu mă poate înlocui. De fapt, este un fel de a afirma tocmai identitatea eului uman pornind de la răspundere... Răspunderea îmi revine mie exclusiv și, din punct de vedere omenesc, nu o pot refuza. Această sarcină reprezintă o demnitate supremă a unicului. Eu sînt eu în măsura în care sînt răspunzător, un eu nesubstituibil, pot înlocui pe oricine, dar nimeni nu mă poate înlocui¹⁸.

Tocmai o asemenea răspundere – absolut, complet neheteronomă, radical diferită de răspunderea impusă sau de obligațiile ce rezultă din datoria contractuală – mă transformă în eu. Această răspundere nu „derivă“ din nimic altceva. Sînt răspunzător nu din cauza a ceea ce știu despre Celălalt, despre virtuțile sale, despre ce a făcut sau poate face pentru mine. Nu trebuie să-mi demonstreze Celălalt că îi datorez

¹⁸ *Ethics and Infinity*, pp. 100–101.

răspunderea. Doar prin acel refuz hotărît și mîndru de „a avea un motiv“, de „a avea o bază“, mă eliberează răspunderea. Această eliberare nu e contaminată de supunere, chiar dacă duce la predarea mea ca ostatic spre binele și răul Celuilalt. Ambivalența se află în inima moralității : sînt liber în măsura în care sînt ostatic, sînt eu în măsura în care sînt pentru Celălalt. Doar că, o dată ce ambivalența e mascată sau îndepărtată din vedere, egoismul se poate ridica împotriva altruismului, interesul personal împotriva binelui colectiv, eul moral împotriva normei etice confirmate din punct de vedere social.

Totuși, viața se desfășoară în acea „postsciziune“, cînd ambivalența a fost deja transformată în opoziție, luptă și conflict de interese. Tocmai dintr-o asemenea viață trebuie să te „trezești“, să te „deștepți“, pentru a ajunge *înapoi* la acea *ambivalență* nefericită, incongruentă, nerațională, care stă cu adevărat la baza eului moral. Eul moral și-ar căuta în zadar bazele în „postambivalență“. În acea „post“, poate găsi doar compromisul ce lasă egoismul neatins și interesele divergente, un compromis gata să se justifice ca o capitulare, ca un rău mai mic, ca un sacrificiu de sine, inevitabil, deși regretabil. Bazele pot fi găsite doar prin retragerea din acea existență ordonată, bine chibzuită și logică. Și, în ultimă instanță, în „deșteptarea“ la faptul că moralitatea nu e nici ordonată, nici logică, și că are ambivalența drept singură bază.

Tăcerea insuportabilă a responsabilității

Întoarcerea la ambivalența incurabilă a lui „pentru Celălalt“ înseamnă și trecerea de la siguranța confortabilă a existenței la nesiguranța înspăimîntătoare a responsabilității. Dacă las deoparte existența echilibrată a intereselor ce pot fi clar delimitate, exprimate și calculate, datoriile ce pot fi învățate și drepturile ce pot fi probate și apărate prin tribunal, renunț la confortul vieții asigurate împotriva vinovăției, al implicării benefice, purificate, în convenții care nu cer altceva decît să fie urmate. După spusele lui Knud E. Løgstrup, extraordinarul filosof etic danez, „ceea ce se așteaptă de la noi, în mod normal, în viața de zi cu zi, nu e preocuparea pentru viața unei persoane, ci pentru lucrurile ce țin de politețea convențională. Convenția socială are efectul de a reduce încrederea pe care o manifestăm, ca și pretenția de a ne preocupa de viața altei persoane“. Convențiile fac viața confortabilă : ele protejează viața trăită în urmărirea interesului per-

sonal. Doar se pare, superficial privind lucrurile, că urmărirea politeții convenționale reprezintă instrumentul unirii. De fapt, efectul este despărțirea. Utilizăm convențiile „ca mijloc de a ne ține la distanță unii de alții și de a ne izola“. Ceea ce face deja convențiile atractive și conviețuirea ca politețe convențională, seducătoare. Mai este totuși un merit ce face mai tentantă convenționalitatea : normele sociale

oferă directive comparativ precise despre ce să facem și ce să ne abținem să facem. În mod normal, ne putem conforma acestor directive chiar fără să trebuiască să ținem seama de cealaltă persoană, cu atât mai puțin să ne preocupăm de viața ei¹⁹.

Acum am dreptate, acum nu ; în ambele cazuri, știu exact cum stau, fie într-un fel, fie în altul, *tertium non datur*. Normele, regulile, convențiile sociale se referă la siguranță și la conștiința împăcată. „Toată lumea o face“, „Așa se fac lucrurile“ reprezintă medicamentul, profilactic și eficient, pentru conștiința încărcată. E adevărat, mi-am pierdut autonomia, ca efect secundar. Dar ce am câștigat nu e de scos ușor din discuție.

Cît este de chinuitor să se înfrunte, în schimb, acea cerință preontologică pe care convențiile ne ajută atât de confortabil să o uităm. *Acea cerință e neexprimată*. Celălalt, după cum ne amintim, nu reprezintă o forță, ci o față : Celălalt îmi rezistă prin simplul fapt că e Celălalt, prin opoziția sa – nu mi se opune prin rezistență (rezistența e ceva care mă provoacă să lupt și să înving ; ceea ce dezarmează cu adevărat e lipsa de rezistență). Celălalt e „doar“ autoritate, iar autoritatea nu are nevoie de forță. Astfel, ordinul de a manifesta interes, de a „fi pentru“, s-a dat înainte de a fi exprimat, și s-ar fi dat chiar dacă nu s-ar fi exprimat niciodată și avea să rămînă astfel pentru totdeauna. După cum spune Løgstrup,

Cerința, tocmai pentru că e neexprimată, este radicală... Indiferent cît de semnificativ sau de nesemnificativ pare, la suprafață, ceea ce trebuie făcut, cerința

¹⁹ Knud E. Løgstrup, *The Ethical Demand*, trans. Theodor I. Jensen, Fortress Press, Philadelphia, 1971 (orig. 1956), pp. 19, 20, 58. Respectarea convențiilor nu presupune gîndire și desigur nici implicare : „Nimeni nu e mai lipsit de gîndire decît cel ce își face un principiu din a aplica și a realiza directive demult enunțate... Totul se poate desfășura mecanic ; tot ce trebuie e un calcul pur tehnic“ (p. 121). De aceea, insistă Løgstrup, nu poate exista „moralitate creștină“. Dacă Isus a „rupt tăcerea rugăciunii“ (p. 115), substanța morală e scoasă din forma cetică

e radicală pentru că, în chiar natura cazului, nimeni altcineva decît el singur, prin propriul altruism, nu poate să descopere ce-i va servi mai bine celeilalte persoane... Cerința are efectul de a face din persoana căreia îi este adresată un individ în sensul precis al cuvîntului... Radicalitatea se manifestă și prin faptul că persoana cealaltă nu are dreptul să ceară ea însăși²⁰.

„Cerința“, spre deosebire de ordinul confortabil de precis, este îngrozitor de vagă, de confuză și deconcertantă, într-adevăr abia perceptibilă. Ea determină eul moral să fie propriul său interpret și – așa cum se întîmplă cu toți interpreții – să rămînă veșnic nesigur de corectitudinea interpretării. Oricît de radicală ar fi interpretarea, nimeni nu poate fi niciodată pe deplin convins că ea a corespuns cu radicalitatea cerinței. Am făcut asta, dar nu pot face mai mult? Nu există nici o convenție, nici o regulă pentru trasarea limitei datoriei mele, pentru oferirea păcii sufletești în schimbul acceptului meu de a nu depăși niciodată această limită. Și nu există nici măcar speranța că Celălalt, încredințat răspunderii mele, poate ajuta cu ceva. Celălalt nu are nici un drept să ceară... Dacă și-ar exprima cerințele, doar ar invoca și ar decreta drepturi și obligații, norme și reguli (astfel încît să ne putem judeca) sau și-ar încorda mușchii (astfel încît să ne putem lupta). Dar nici procesul, nici bătaia nu pot îmblîndi o cerință ce se încăpățînează să rămînă neexprimată, în vreme ce convențiile se manifestă zgometos. Tocmai radicalitatea ce apare în urma neexprimării face cerința inflexibilă, indestructibilă, necondiționată – baza pe care eul moral își poate fonda siguranța nesigură, certitudinea incertă...

Ca să fim sinceri, nu acesta e genul de bază la care au visat și continuă să viseze filosofii etici. Ea lasă mult de dorit și poate așa ajung aceia ce caută terenul de construcție al Legii să prefere să privească în alte direcții. Nu poate fi clădită nici o etică armonioasă pe acest teren, doar mlădițele împrăștiate ale unei anxietăți morale fără sfîrșit, niciodată risipită, vor crește abundent pe acest sol. O asemenea bază promite orice în afară de armonie arhitecturală și pace sufletească. Și totuși *anxietatea* morală este cea care asigură unica substanță pe care a avut-o vreodată eul moral. Ceea ce creează eul moral este impulsul de a face, nu cunoașterea a ceea ce trebuie făcut, sarcina neîndeplinită, nu datoria corect împlinită. „Dar totul se adaugă la faptul că o persoană nu poate fi

²⁰ Logstrup, *The Ethical Demand*, pp. 46–47.

niciodată pe deplin sigură că a acționat corect“, concluzionează Løgstrup²¹. Într-adevăr. Această nesiguranță fără ieșire reprezintă tocmai baza moralității. Se recunoaște moralitatea prin simțul său chinuit al neîmplinirii, prin nemulțumirea sa endemică față de sine însăși. *Eul moral este un eu bîntuit veșnic de bănuiala că nu e suficient de moral.*

Vorbind de răspunderea morală a oricărui supraviețuitor al ororilor Holocaustului, unul dintre cei mai activi și devotați salvatori ai victimelor nazismului, Władysław Bartoszewski, a concluzionat că „Doar aceia care au murit ajutînd pot spune că au făcut destul“. Acest verdict nu-i va consola prea mult pe supraviețuitori, căroră le-a fost dedicat : pare o învinuire pe viață. La urma urmei, mulți au ajutat victimele, dar puțini au fost dispuși să devină ei înșiși victime. Vaticanul a recunoscut caracterul excepțional, anormal, al sacrificiului radical de sine, prin sanctificarea Părintelui Kolbe, care a murit salvînd viața altui deținut de la Auschwitz. Nici învățații Talmudului nu au avut dubii : iată ce spun ei în *Trumot* (8:10) :

Ulla bar Koshev era căutat de guvern. El s-a ascuns la Rabinul Joshua ben Levi la Lod. Forțele guvernului au înconjurat orașul, spunînd : „Dacă nu ni-l predai, vom distruge orașul“. Rabinul Joshua s-a dus la Ulla bar Koshev și l-a convins să se predea. Ilie i se arăta Rabinului, dar din acel moment nu a mai făcut-o. Rabinul Joshua a postit multe zile, iar în final Ilie i s-a arătat. „Trebuie să mă arăt turnătorilor?“, a întrebat el. Rabinul Joshua a răspuns : „Am urmat legea“. Ilie i-a răspuns : „Dar legea e pentru sfinți?“

Sfinții sînt sfinți pentru că nu se ascund în spatele umerilor înguști ai Legii. Ei știu sau simt sau acționează de parcă ar simți, că nici o lege, oricît de generoasă și omenească, nu poate epuiza datoria morală, nu poate duce consecințele lui „a fi pentru“ la extrem, la alegerea ultimă. Între viață și moarte. Aceasta nu înseamnă că trebuie să fii sfînt pentru a fi moral. Nu înseamnă nici că opțiunile morale sînt întotdeauna, zilnic, probleme de viață și de moarte : cea mai mare parte a vieții se desfășoară la o distanță sigură de extrem și de alegerile ultime. Dar nu înseamnă că moralitatea, pentru a fi eficientă în viața neeroică, neinteresantă, trebuie concepută pe măsura eroică a sfinților, sau, mai degrabă, că sfințenia sfinților trebuie considerată singurul său orizont. *Practica* morală poate avea doar baze *nepractice*. Pentru a fi ceea ce este – practică morală –

²¹ Løgstrup, *The Ethical Demand*, p. 114.

trebuie să-și stabilească standarde pe care nu le poate atinge. Și nu se poate mulțumi niciodată cu propriile asigurări sau cu asigurările altora că standardele au fost atinse. În ultimă instanță, lipsa de automulțumire, și indignarea față de sine pe care aceasta o produce, reprezintă protecția cea mai sigură a moralității.

ASOCIEREA MORALĂ ÎN DOI

Încet-încet, modernitatea l-a privat pe om de toate însemnele „particulariste“ și l-a dotat cu esența (presupus) „complet umană“, cea a „ființei morale independente, autonome și astfel fundamental nesociale“¹. De la bun început, modernitatea și-a propus să-l elibereze pe om de toate „influențele istorice și diversiunile care îi distrug esența cea mai profundă“, astfel încât – s-a sperat – „ceea ce e comun tuturor, omul ca atare, poate apărea în el ca esență a sa“². „Omul ca atare“ a fost desigur un nume de cod pentru o ființă omenească subordonată unei singure puteri, puterea legislativă a statului, și determinată de aceasta ; în vreme ce eliberarea care trebuia să aibă loc pentru ca „esența“ să strălucească în toată puritatea sa străveche însemna distrugerea sau neutralizarea tuturor acelor *pouvoirs intermédiaires*, puteri „de particularizare“ ce sabotau efortul puterii „de universalizare“ a statului modern. Bătălia pentru dezvăluirea „esenței umane“ a fost doar una dintre multele bătălii ale războiului pentru dreptul de a face legi și de a face legi în stil monopolist, sau, mai degrabă, ale războiului pentru înlocuirea „mîinii moarte“ a obiceiului și a tradiției (o mînă de fapt foarte vie, datorită mecanismelor, apărute pe plan local, ale reproducerii controlate) cu voința statului ca singur legislator. A trebuit ca alte forme – obișnuite, tradiționale – să fie distruse și eliminate, astfel încît trupul și sufletul gol al „omului ca atare“ să se poată îmbrăca în hainele noi, făcute la comandă de data aceasta.

Eliberată din carcasa obligațiilor sale „naturale“, „esența“, „omului ca atare“ s-a dovedit a fi, printre altele, o singurătate asocială. Gînditorii de marcă ai noii ordini create în mod artificial, cum ar fi Hobbes sau

¹ Louis Dumont, *Essays on Individualism : Modern Theory in Anthropological Perspective*, University of Chicago Press, 1986, p. 25.

² Georg Simmel, *Freedom and the Individual*, în *On Individuality and Social Forms*, ed. Donald N. Levine, University of Chicago Press, 1971, pp. 219–220.

Locke, au conceput un individ legat de societate în mare (a se citi : de statul-națiune) doar exterior și instrumental : ei nu au considerat faptul de „a fi o parte a societății“ ca pe o capacitate de „a schimba sau a modifica indivizii în mod fundamental sau semnificativ“, ci au crezut că instituțiile „există pentru a păstra, a proteja și a apăra propriul interes al indivizilor“³. În această concepție, totuși, individul a fost eliberat de toate obligațiile față de alte ființe omenești (cu excepția celor create și aplicate de singura putere în măsură să impună „legea pământului“). După cum rezumă Simmel în mod pătrunzător,

Toate relațiile cu ceilalți sînt astfel simple opriri pe drumul pe care ego-ul ajunge la propriul eu. Lucru adevărat, indiferent dacă ego-ul se simte fundamental identic cu acești ceilalți pentru că încă are nevoie de o asemenea convingere de susținere, atîta vreme cît se bazează pe sine însuși și pe propriile puteri, sau dacă e suficient de puternic pentru a îndura singurătatea propriei calități, mulțimea fiind acolo doar pentru ca fiecare individ să-i poată folosi pe ceilalți ca o măsură a neasemuirii lui și a individualității lumii sale⁴.

Monada ermetic închisă și singură e abandonată în mulțimea celorlalți care sînt aproape și totuși înfinit de departe și de înstrăinați, căutînd în fiecare relație doar o șansă de hrănire a propriei identități... Societatea modernă s-a specializat în refacerea spațiului social : ea a intenționat crearea unui spațiu public în care să nu existe *nici un fel de proximitate morală*. Proximitatea e domeniul intimității și al moralității ; distanța e domeniul înstrăinării și al Legii. Între eu și celălalt, trebuie să existe o distanță structurată doar de reguli legale – nici o influență a ceva spontan și imprevizibil, nici o putere ce nu inspiră încredere și se opune legislației universale, asemenea celor ale impulsului moral voluntar. S-a sperat ca regulile legale să fie respectate în măsura în care ele se adresau interesului *personal* al celor chemați să se supună, și s-a promis ca ele să ofere cel mai bun serviciu ce există sau poate exista : regulile legale urmau să-i ajute și să-i încurajeze pe indivizi să caute ceea ce li se potrivea cel mai bine propriilor interese și au promis să le arate oamenilor cum să facă lucrul acesta. Individul definit din punct de vedere legal a fost cel care avea interese ce nu erau interesele

³ Jean Bethke Elshtain, *Liberal Heresies : Existentialism and Repressive Feminism*, în *Liberalism and the Modern Polity : Essays in Contemporary Political Theory*, ed. Michael J. Gargas McGrath, Marcel Dekker, New York, 1978, p. 35.

⁴ Simmel, *Freedom and the Individual*, p. 223.

celorlalți. Distanța dintre eu și celălalt s-a mărit dincolo de riscul cîrdășiei, prin separarea și (mereu posibilul) conflict între interesele individuale.

O dată exilate din lăcașul lor natural, cel al proximității, sentimentele au putut fi redirecționate către totalitatea abstractă, imaginată a statului-națiune (în limbajul lui Reinhold Niebuhr, altruismul individual poate fi transformat în egoism de grup). Aceasta ar lăsa apropierea imediată a individului, compania celorlalți, în care a fost trăită viața, goală din punct de vedere moral. Efectul parțial planificat, parțial neanticipat al acestui lucru a fost, ca să spunem așa, o incultură morală secundară : incapacitatea individului de a face față prezenței Celuilalt și afecțiunii pe care acea prezență o evoca – misterios și nelegitim, după cum pare acum. Într-o lume bazată doar pe reguli codificabile, Celălalt se profila amenințător în afara eului, ca o prezență mistificatoare, dar, mai presus de orice, confuz ambivalentă : ancorarea potențială a identității eului, care era simultan un obstacol și opoziție față de autoafirmarea ego-ului. În etica modernă, Celălalt era contradicția întrupată și cea mai impresionantă barieră pe calea eului către împlinire.

Dacă postmodernismul înseamnă o retragere din fundătura în care au condus ambițiile radicale ale modernismului, etica postmodernă l-ar readmite pe Celălalt ca pe un semen, aflat aproape, atât fizic *cît și* psihic, în inima eului moral, revenit din deșertul intereselor calculate în care a fost exilat ; ar reinstaura semnificația morală autonomă a apropierii ; l-ar reconcepe pe Celălalt ca pe un personaj crucial în procesul prin care eul moral își intră în drepturi. După cum a postulat Alain Renaut, pentru a remedia ceea ce a neglijat filosofia etică modernă, noua etică trebuie să se concentreze pe intersubiectivitate, ca „limită impusă individualismului monadologic”⁵. În acest sens, etica lui Lévinas este etică postmodernă. Cum sugera François Laruelle, Lévinas e „cel care îl gîndește pe Celălalt” ; „Lévinas «inventează» un Celălalt radical etic, îl exprimă pe Celălalt prin ceea ce l-a interpelat, înainte chiar de a putea enunța în ce fel”⁶. Or, reluînd cuvintele lui Marc-Alain Ouaknin : etica lui Lévinas este un „umanism al Celuilalt”. Etica sa e postmodernă, deoarece e animată de

⁵ Alain Renaut, *L'Ère de l'individu*, Gallimard, Paris, 1989, p. 61.

⁶ François Laruelle, *Irrécusable, irrecevable*, în *Textes pour Emmanuel Lévinas*, ed. François Laruelle, Jean-Michel Place, Paris, 1980, p. 9.

strategia deschiderii, ce anulează imanența monadică și transformă subiectul într-unul care iese din sine însuși, în subiectul autotranscendenței. Pentru Lévinas, apariția [*surgissement*] intersubiectivității constituie subiectul, nu invers⁷.

Într-o etică postmodernă, Celălalt nu ar mai fi acela care, în cel mai bun caz, reprezintă prada pentru eul ce se reface și, în cel mai rău caz, se opune și sabotează constituirea eului. În schimb, ar fi apărătorul vieții morale. După cum spunea Lévinas însuși, „umanitatea omului, subiectivitatea, e o răspundere pentru celălalt, o vulnerabilitate extremă. Revenirea la eu se transformă într-un ocol interminabil...”⁸ La ce se referă aceste cuvinte este o răspundere față de Celălalt care vine înainte ca însuși Celălalt să aibă timp să ceară ceva, răspundere „nelimitată pentru că nu se măsoară prin angajamente, la care se raportează asumarea și refuzul responsabilităților”⁸. Responsabilitate înaintea asumării unor angajamente, o responsabilitate care e măsura *a priori* a tuturor angajamentelor, mai degrabă decît să fie măsurată *a posteriori* de către acestea.

Asimetria lui Eu-Tu

Într-o răsturnare extrem de dramatică a principiilor eticii moderne, Lévinas acordă Celuilalt prioritatea care a fost, fără îndoială, atribuită odată eului.

Relația intersubiectivă e o relație nesimetrică. În acest sens, eu sînt răspunzător pentru Celălalt fără a aștepta reciprocitate, chiar dacă ar fi să mor pentru asta. Reciprocitatea e problema *lui*... Eu sînt responsabil pentru o responsabilitate totală, ce răspunde pentru toți ceilalți și pentru toți din ceilalți, chiar pentru responsabilitatea lor. Eu am întotdeauna o răspundere *în plus* față de toți ceilalți⁹.

Problema subiectivității constă în a mă îndrepta spre celălalt fără a mă preocupa de mișcarea lui către mine. Sau, mai exact, ea constă în a mă apropia astfel încît, dincolo de toate relațiile reciproce care se stabilesc între mine și semenul meu, eu să fac întotdeauna un pas în plus către el... Aproapele mă preocupă înainte de

⁷ Marc-Alain Ouaknin, *Méditations érotiques*, Balland. Paris, 1992, p. 129.

⁸ Emmanuel Lévinas, *No Identity*, în *Collected Philosophical Papers*, trans. Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff. The Hague, 1987, p. 149.

⁹ Emmanuel Lévinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, trans. Richard A. Cohen. Duquesne University Press. Pittsburgh. 1985. pp. 98–99.

orice obligație, de orice angajament acceptat sau refuzat... Eu sînt așa cum s-a ordonat din afară, dirijat în mod dureros, fără a interioriza prin reprezentări sau concepte autoritatea care mă comandă. Fără a mă întreba : Ce este ea pentru mine? De unde provine dreptul ei de a mă comanda? Ce am făcut pentru a fi de la început îndatorat?

Fața unui semen semnifică pentru mine o răspundere indiscutabilă, care precedă fiecare consimțămînt liber, fiecare pact, fiecare contract¹⁰.

Nici o libertate nu e absolută, totală, nelimitată. Nu există nici o cale de a ieși dintr-un tip de dependență decît cu ajutorul altcuiva. Fiecare luptă pentru eliberare, dacă e cîștigată, are ca rezultat înlocuirea unei obligații, dureroasă și frustrantă, cu alta, neîncercată sau văzută ca un rău mai mic. Fiecare eliberare celebră constituie o eliberare din dependența cea mai temută, nu din dependență în general. Emanciparea modernă consideră că are drept ideal *omul socializat*, condus de reguli rațional concepute, clar enunțate, legal confirmate și deci rebotezate Legea Pămîntului, care înlocuiește dependența de forțele rebele și necontrolate, necodificate și astfel „oarbe“, ale instinctelor și emoțiilor individuale (pentru Durkheim, de exemplu, îndepărtarea restricțiilor impuse de normele sociale dezvăluie nu un individ liber, ci un sclav al pasiunilor animale). Pe de altă parte, libertatea eului căruia i s-a redat dreptul de a acționa, fără jenă și fără nevoia de a se scuza, pe baza proprii răspunderi morale, poate însemna doar abandonarea sa în voia unei porunci morale care nu slăbește și cere întotdeauna mai mult decît poate sau vrea eul să dea.

Domeniul existenței, domeniul regulilor este și domeniul înțelesurilor. Se presupune că lucrurile și acțiunile *au* anumite înțelesuri, că sînt *posesoare* de înțelesuri și – posesiunea reprezentînd o relație de excludere – că au înțelesuri pe care alte lucruri și acțiuni nu le au. Responsabilitatea, în măsura în care rămîne doar morală, în măsura în care nu s-a făcut încă nici o încercare de a o reduce la o listă de obligații și de îndatoriri acceptate, nu are înțeles în acel sens. Prezența celui alt cu care se confruntă responsabilitatea pretinde, prin lipsa sa de înțeles, prin nerealizarea potențialului său, să-și asume și să aibă înțelesuri. Doar mai tîrziu, atunci cînd eu recunosc prezența celui alt ca răspundere a mea, atît eu, cît și aproapele meu, dobîndim înțelesuri : eu sînt cel responsabil, el e cel căruia îi atribui dreptul de a mă face responsabil.

¹⁰ Emmanuel Lévinas, *Otherwise than Being, or Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff, The Hague. 1981. pp. 84, 87, 88.

Tocmai în crearea înțeleșului Celuilalt, și deci și al meu, ajunge să conștie libertatea mea, libertatea mea *etică*. Și exact datorită unilateralității, nesimetriei responsabilității, datorită condensării puterii creatoare în totalitate de partea mea, libertatea eului meu etic este, poate, paradoxal, singura libertate lipsită de umbra omniprezență a dependenței.

Lévinas numește domeniul poruncii morale de a fi responsabil (și deci de a fi liber) „proximitate”. Încă o dată, termenul – cu conotațiile sale spațiale – este *sous rature* : nu există nimic cu adevărat spațial legat de proximitate, cu siguranță nu în sensul de spațiu fizic, nici măcar în sensul de spațiu social (cel al densității cunoașterii reciproce). Apropierea presupusă de proximitate nu se referă la micșorarea distanței, la cele două ființe braț la braț sau obraz la obraz (literal sau metaforic), la contiguitate sau la fuziunea identităților. Nu se referă la nimic relativ, ce poate fi schițat și măsurat. „Proximitatea” reprezintă singura calitate a situației etice – care „uită reciprocitatea, ca o dragoste ce nu se așteaptă să fie împărtășită”. Proximitatea nu e o distanță foarte mică, nu înseamnă nici măcar depășirea sau neglijarea sau negarea distanței, ci este pur (dar nu și simplu) o „suprimare a distanței” :

Relația de proximitate nu poate fi redusă la nici un gen de distanță sau contiguitate geometrică, nici la simpla „reprezentare” a unui semen ; ea este deja o atribuție, o atribuție extrem de urgentă, o obligație, în mod anacronic anterioară oricărui angajament. Această anterioritate e „mai veche” decât a priori.

„Înțeleșul propriu și absolut” al proximității doar (sau nu doar) „presupune «umanitatea»”¹¹. Proximitatea semenului e „obsesivă” – tipul de imediat care „scapă din faza de conștiință, nu prin lipsă, ci prin exces, prin «excedarea» apropierei”. Proximitatea e „mai presus de intenționalitate”¹². Intenția presupune deja un spațiu măsurat, o distanță. Pentru ca intenția să existe, a trebuit să fie mai întâi separare, timp de reflecție și de cumpănire, „de luat o hotărîre”, de a face cunoscut și de a anunța. Proximitatea e terenul tuturor intențiilor, fără a fi ea însăși intențională. Maurice Blanchot a sugerat că, în relația etică, Celălalt e „atenția” :

¹¹ Lévinas, *Otherwise than Being*, pp. 82, 100–101, 81.

¹² Emmanuel Lévinas, *Language and Proximity*, în *Collected Philosophical Papers*, p. 119.

Atenția înseamnă așteptare [*L'attention est l'attente*] : nu efort, nu tensiune, nici mobilizare a cunoașterii în jurul unui anumit lucru de care ești preocupat. Atenția așteaptă. Așteaptă fără grabă, lăsând gol ceea ce e gol și neocolind decât graba, dorința impetuoasă și, chiar mai mult, oroarea de vid care ne determină să umplem prematur golul¹³.

O asemenea atenție, o asemenea așteptare nu e posesivă, ea nu intenționează să-l deposeze pe Celălalt de propria voință, de specificul și de identitatea proprie – prin constrângere fizică sau cucerire intelectuală numită „definire”. Proximitatea nu e nici o distanță parcursă, nici o distanță care pretinde să fie parcursă, nu e nici preambul la identificare și fuzionare, care poate fi, în practică, doar un act de înghițire și de absorbție. Proximitatea se mulțumește cu a fi ceea ce este – proximitate. Și e pregătită să rămână astfel : starea de permanentă atenție, orice ar fi. Responsabilitatea nu s-a încheiat niciodată, nu s-a epuizat niciodată, nu a trecut niciodată. Așteptându-l pe Celălalt să-și exercite dreptul de a comanda, dreptul pe care nici o comandă deja dată și îndeplinită nu îl poate diminua.

Aporia proximității

A fi prezent, a aștepta într-un asemenea mod este o sarcină descurajantă. Ea duce eul la limita suportabilității ; ajunge prea aproape de aceste limite pentru ca posibilitatea depășirii lor să fie evitată. Cît de mult poate aștepta cineva, dacă nu i se promite nici un final, dacă așteptării i se refuză de la început șansa realizării viitoare? Nu e de mirare că gîndirea începe cu responsabilitatea care își caută cu ardoare propria negare. Tentația de a întreba „Sînt eu păzitorul fratelui meu?” se înscrie în a fi uniți. „Evadarea din libertate” enunțată de Erich Fromm nu reprezintă niciunde un impuls atît de copleșitor ca în starea de responsabilitate străveche, preontologică, în care libertatea e absolută și astfel cel mai puțin suportabilă.

Dar puterea Celuilalt se revelează în negarea sa. Ce era atît de tentant din moment ce promisiunea de eliberare (de răspunderea crudă, neostoită și de așteptarea interminabilă) îl dezvăluie pe Celălalt doar în legătură cu dependența mea. Acum sînt cu adevărat ostatic (al pretențiilor

¹³ Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969, p. 174.

crude, neostoite ale Celuilalt și al agitației sale interminabile). Dacă în starea de proximitate, Celălalt a fost *autoritatea* care mi-a fondat răspunderea – libertatea, unicitatea – acum el devine o *forță*, o rezistență, acea putere care trasează o graniță în jurul libertății mele, care creează o ambuscadă pentru a-mi răpi orice libertate pe care aș dori s-o păstrez. Fragilitatea Celuilalt a trezit eul moral din mine ; pe de altă parte, vigoarea și combativitatea sa m-au dus și mă țin pe terenul de luptă. Totuși, ca și înainte, finalul nu se întrevede. Lupta, ca și așteptarea, nu cunoaște sfârșit, nu admite nici o rezolvare definitivă.

Deoarece în starea de proximitate răspunderea, fiind nelimitată, e cel mai puțin suportabilă, tot în starea de proximitate impulsul de a scăpa de răspundere e cel mai intens.

De aici paradoxul : aceeași condiție care susține atenția dezinteresată dă naștere celor mai singeroase bătălii (nici un război nu e atât de crud, nici un război nu admite atât de puțină generozitate, ca un război disperat, fără nici o speranță de victorie). Din același loc apar și dragostea, și ura, dragostea cea mai omenească și ura cea mai inumană. Și terenul responsabilității este, inevitabil, terenul cruzimii. Doar nelimitarea cruzimii poate (sau așa sugerează logica) depăși (iar în lipsa posibilității de depășire, poate reduce la tăcere sau scoate din vedere) caracterul necondiționat al poruncii etice. Proximitatea reprezintă terenul celei mai ametoitoare glorie a moralității, dar și al celor mai rușinoase înfrângeri.

Omenia se transformă în cruzime din cauza tentației de a închide ce e deschis, de a se retrage din pornirea către Celălalt, de a lupta cu forța necruțătoare, surdă, a „poruncii nerostite“. Acesta este un conflict, unul adevărat, un conflict trăit de multe ori de oricine a considerat generozitatea prea împovărătoare și prioritatea necondiționată a slăbiciunii Celuilalt față de puterea mea prea solicitantă pentru a fi acceptată pe veci. Într-adevăr, conflictul e atât de comun și atât de „normal“, încât e imposibil să contempli „caracterul înăscut“ al impulsului moral fără să admiți simultan natura endemică a agresiunii. De aici discuțiile nesfârșite și neconcludente între gânditorii care cred că oamenii sînt buni „în mod natural“ și cei care susțin „caracterul firesc“ al răului. Fiecare parte are dovezi serioase pentru a-și susține argumentația – prea serioase pentru ca partea adversă să se simtă încrezătoare. Într-adevăr, condiția de proximitate, locul de naștere al eului moral, tinde să fie, de la început, sfîșiată între impulsul de a sta și impulsul de a fugi. Confruntarea războinică între starea de deschidere și imboldul de închidere începe înainte ca rațiunea și deciziile etice, pe care rațiunea le

poate desființa atât de ușor, să înceapă să intervină.

Cerința necondiționată dezarmează o dată ce proximitatea e înlocuită cu distanța mediată de rațiune ; atunci lipsa de atenție ia locul atenției, nerăbdarea înlocuiește așteptarea. Acum atenția și așteptarea sînt cele care trebuie să fie provocate și să ocupe locul ce li se cuvine : trebuie discutate, „susținute“, justificate. Intrăm aici în domeniul *existenței*, în acel *altfel decît moralitatea*, pe tărîmul esențelor și al regulilor. Intrăm de asemenea în lumea *conflictelor* care speră să fie rezolvate și caută *rezolvări*, prin victorie sau compromis, și prin menținerea jocului *în limitele regulilor*. Înaintea conflictelor și a rezolvării conflictelor, există totuși aporia cerinței necondiționate înseși ; nu un conflict, deoarece conflictele sînt contradicții ce se pot rezolva (sau despre care se crede că se pot rezolva), ci tocmai o *aporie* – adică o situație încurcată într-o contradicție *fără* soluție : o condiție ce nu se poate realiza fără autonegare, ce nu poate fi decît subminată tocmai de efortul său de autoperfecționare, autodesăvîrșire... O condiție a cărei pornire către autodistrugere rezultă din necesitatea sa înnăscută de a lupta pentru perfecțiune.

Atenția față de Celălalt ca un altul, ca slăbiciune ce îmi provoacă puterea, ca altă prezență care îmi rezistă prin opoziția sa (înainte de a avea, sau înainte ca eu să-i acord, șansa de a mi se opune prin rezistența sa) vine *înaintea* cunoașterii. De fapt, se termină atunci cînd începe cunoașterea ; oricum, o dată cu apariția cunoașterii, se schimbă radical : este acum o decizie rațională mai degrabă decît un impuls, cere (sau prezintă) explicații și garanții. Totuși, tocmai acea atenție înainte de cunoaștere m-a îndreptat pe drumul către cunoaștere și mi-a dat primul imbold. „A fi pentru Celălalt“ înseamnă a asculta ordinul Celuilalt ; acel ordin e neexprimat (tocmai de aceea răspunderea mea e nelimitată), dar „existența mea pentru“ cere să-l fac să se exprime. Cunoașterea mea reprezintă singura modalitate pe care o am pentru a-l face să se exprime. Dacă „a fi pentru“ înseamnă a acționa în interesul Celuilalt, fericirea și nenorocirea Celuilalt îmi construiesc răspunderea, dau conținut lui „a fi responsabil“. Eu sînt responsabil pentru starea Celuilalt ; dar a fi responsabil într-un mod responsabil, a fi „responsabil pentru răspunderea mea“, pretinde ca eu *să știu* care e acea stare. Celălalt e cel care mă comandă, dar eu sînt cel care trebuie să exprime acea comandă, s-o facă audibilă pentru mine însumi. Tăcerea Celuilalt îmi ordonă să vorbesc pentru, iar a vorbi pentru Celălalt înseamnă a avea cunoștință de Celălalt.

Chiar dacă nu aceasta i-a fost intenția (și cu siguranță nu intenția conștientă, scopul), atenția mă determină să cercetez starea Celuilalt de care am grijă. Încep căutarea conținutului ordinului. Dar nu pot găsi acel conținut oricum, ci doar prin „reprezentarea“, prin adunarea sa în calitate de *cunoaștere a mea*. Ceea ce „găsesc“ este ordinul *Celuilalt* așa cum l-am exprimat eu, reprezentarea de către mine a vocii Celuilalt. „Găsirea“ fixează o distanță între Celălalt ca „el poate fi pentru sine“ și Celălalt pentru care sînt eu – distanță ce nu a existat înainte. Faptul că eu „sînt pentru“ e acum *mediat*. Proximitatea altădată inocentă nu mai este... Și aceasta se întîmplă chiar dacă reprezentarea de către mine a ordinului e identică cu ordinul însuși. (Ce ar însemna oricum o asemenea identitate? De parcă aş putea ști că acesta este cazul și aş putea ști cum să aflu dacă acesta este cazul... Rezonanța între ordin și reprezentarea sa va fi de asemenea mereu, la urma urmei, construcția *mea*.) Distanța – inevitabil, fiind distanță – prezintă nonidentitatea ca pe corolarul său perpetuu. Identitatea poate fi iluzorie, prezumtivă ; fie că e reală sau imaginară, ea va fi întotdeauna *incriminată*. Dar reprezentarea ordinului e singura formă în care eu aud ordinul în mod distinct, singurul ordin pe baza căruia pot *acționa*.

Celălalt e perceput ca o creație a mea ; acționînd pe baza celui mai bun dintre impulsuri, eu am răpit autoritatea Celuilalt. Eu sînt acum cel care spune *ce* comandă ordinul. Am devenit reprezentantul plenipotențiar al Celuilalt, deși am semnat eu însumi împuternicirea în numele Celuilalt. „Celălalt pentru care sînt eu“ este singura mea reprezentare a acelei prezențe tăcute, provocatoare. Și astfel pot ajunge să cred (*cred* deja) că tot ceea ce am ajuns să văd nu e ceea ce-mi place sau nu e ceva de care trebuie să mă preocup excesiv ; întrebarea „Sînt eu păzitorul fratelui meu?“ urmează rapid, „în mod natural“, iar „asocierea morală“ se încheie. Adevărat, încă mă pot îndrepta încotro mă îndeamnă impulsul meu moral să mă duc ; încă pot urma ordinul, îmi pot recunoaște responsabilitatea. Va fi acum, totuși, un ordin de a-mi respecta interpretarea, responsabilitatea pentru fericirea și nenorocirea Celuilalt „așa cum e văzut în interpretare“. Poate urma o altă întrebare – tot din interiorul grupului moral, dar prevestindu-i deja dispariția : „Nu sînt eu un judecător mai bun a ceea ce e bine pentru el?“ Celălalt poate să nu se recunoască în interpretare ; dacă păstrează tăcerea, așa cum ar face în cadrul relației morale, eu nu aş avea mijloace de a afla despre dezacord ; dacă rupe tăcerea, dobîndește o voce proprie, provocată de sunetul vocii mele și astfel începe să reziste, este acum autointerpretarea

sa contra interpretării mele pentru el ; și dacă vreau să mă asigur că răspunderea mea s-a exercitat din plin, că nimic nu a rămas nefăcut, trecut cu vederea sau neglijat, mă voi simți obligat să includ în răspunderea mea și datoria de a depăși ceea ce văd ca fiind nimic altceva decît ignorarea, sau interpretarea *greșită*, de către Celălalt, a „propriului interes“. Oricum, răspunderea mea pare a fi, din fericire, sporită : naivitatea, imprudența, neglijența Celuilalt subliniază perspicacitatea, prudența și circumspecția mea.

Urmîndu-și propria logică, imperceptibil și misterios, fără greșală sau rea-voință din partea mea, grija s-a transformat în putere. Răspunderea a născut opresiunea. Serviciul se întoarce ca o rivalitate de voințe. Pentru că sînt responsabil și pentru că nu mă eschivez de la responsabilitatea mea, trebuie să-l forțez pe Celălalt să se supună la ceea ce eu, în cea mai curată conștiință a mea, interpretez ca fiind „binele său“. Nu are rost să fiu acuzat de lăcomie sau posesivitate, chiar de egoism : acționez încă *în favoarea Celuilalt*, sînt încă un eu moral, nepreocupat de propriul interes, nesocotindu-mi costurile, gata de sacrificiu. „Nu există într-adevăr nimic altceva ce ar trebui să fac, pentru că sînt responsabil“ – astfel aș reacționa la sarcini.

Aceasta este aporia adevărată a proximității morale. Nu există nici o soluție bună în perspectivă. Dacă nu acționez pe baza modului meu de interpretare a binelui Celuilalt, nu sînt eu vinovat de păcatul indiferenței? Și dacă acționez, cît de departe să merg în a distruge rezistența Celuilalt, cît de mult din autonomia sa pot să fur? După cum a spus Bertrand Russell cu altă ocazie, necazul cu acest drum pe care fiecare pas duce la următorul este că nu știi la care pas să începi să ții... Nu este decît o graniță fragilă între grijă și oprinare, iar capcana dezinteresului se deschide în fața celor ce o cunosc și înaintează prudent pentru că e trecerea oprită...

Moralitatea ca mîngîiere

„Etica postmodernă“, sugerează Marc-Alain Ouaknin, „este o etică a mîngîierii“¹⁴. Mîna care mîngîie rămîne, în mod caracteristic, deschisă, nu strînge pumnul niciodată, „nu apucă“ niciodată ; atinge fără să apese, se mișcă urmînd forma corpului mîngîiat...

¹⁴ Ouaknin, *Méditations érotiques*, p. 129.

Emmanuel Lévinas a folosit alegoria mîngîierii pentru prima dată în 1947, cu treizeci de ani înainte de a-și încheia opera fundamentală, *Otherwise than Being*. Imaginea mîngîierii ca paradigmă a relației morale a apărut prima oară cu mult înainte de înfiia prevestire a spațiului preontologic al eticii, înainte de explorarea fenomenologică a proximității și de exprimarea responsabilității nelimitate. În sensul său de bază, mîngîierea reprezintă gestul iubirii erotice ; ea vizualizează ceea ce în dragoste scapă vederii, se expune descrierii așa cum dragostea nu face. În descriere, mîngîierea înseamnă iubire. În filosofia etică a lui Lévinas, dragostea erotică a asigurat cadrul în care urma să fie concepută „existența pentru“ în general, condiția morală ca atare. Sau, altfel spus, atitudinea morală, așa cum a fost ea reprezentată de învățăturile etice ale lui Lévinas, este o metaforă a iubirii erotice : generalizînd și particularizînd simultan, o categorie fundamentală și un caz specific de dragoste, în același timp.

Mîngîierea trece în centrul viziunii lui Lévinas în contextul analizei sale asupra paralelismului șocant între viitor și Celălalt. Viitorul, viitorul cel adevărat, viitorul care nu a fost încă (diferit de viitorul existent în anticipație, de viitorul lui Bergson-Heidegger-Sartre, „viitorul prezent“), reprezintă ceea ce *nu poate* fi prins în nici un fel. Exterioritatea viitorului e complet diferită de exterioritatea spațială tocmai pentru că nu e suficient să întinzi mîna pentru a-l prinde. Viitorul „vine peste noi“ și „ne copleșește“. Cu alte cuvinte, „L’avenir, c’est l’autre“ (viitorul este celălalt). Privind viitorul, ca și privindu-l pe Celălalt, subiectul „ne peut rien pouvoir“ – „nu poate fi capabil de nimic“. Viitorul, ca și Celălalt, este (în acțiunea sa de confruntare, în înfrîmarea față în față), în mod simultan, „dat“ și „ascuns“. Nici un echivalent, nici măcar o asemănare a viitorului nu poate fi găsită în prezent, în ceea ce prind, în ceea ce poate fi prins. Între prezent și viitor, un abis. Viitorul constituie întotdeauna o nouă naștere, un început absolut. La fel ca și Celălalt.

Dragostea erotică recunoaște această alteritate absolută ; mai mult, caracterul absolut al alterității face posibilă dragostea erotică:

Patima iubirii constă în dualitatea insurmontabilă a ființelor. Dragostea reprezintă o relație cu ceea ce este tănuit pentru totdeauna. Această relație nu neutralizează alteritatea, ci o conservă. Patima dorinței rezidă în faptul de a fi doi. Celălalt, în

calitate de altul, nu e un obiect destinat a deveni al meu sau a deveni eu ; dimpotrivă, el se retrage în propriul mister¹⁵.

Intenționalitatea dorinței în iubire e destinată nu unui „fapt viitor“, ci viitorului ca atare, diferențierii sale absolute și veșnicei sale nesiguranțe. Mîngîierea, activitatea dorinței, nu are nici o intenție de „a poseda, a prinde, a cunoaște“ ; dacă ar fi așa, mîngîierea ar fi destinată să anihileze alteritatea din Celălalt și astfel să se autodistrugă. Mîngîierea e „ca un joc cu ceva ce se ascunde, un joc fără nici un proiect sau plan, jucat cu ceva ce nu e menit să devină al nostru sau să devină noi, ci cu altceva, întotdeauna cu altceva, etern inaccesibil, mereu pe cale să apară. Mîngîierea reprezintă atenția acordată viitorului pur, unui viitor fără conținut“¹⁶. Dragostea erotică este relația cu alteritatea, cu misterul, cu viitorul – cu ceea ce, în această lume în care există totul, nu există niciodată...

Se poate spune, după cum afirmă Edith Wyschogrod¹⁷, că etica preontologică a lui Lévinas nu putea fi fondată pe facultatea de a vedea sau de a auzi, ci doar pe simțul (sau, mai degrabă, pe metasimțul, pe arhisimțul) tactil – acea „apropiere pură, proximitate pură“, acea „vecinătate a ființei“. Trebuie adăugat totuși că nu numai etica se poate fonda pe fenomenul atingerii. Mîngîierea și atacul fizic (reafirmarea alterității și invadarea intimității trupului) sînt *ambele* exemple de atingere și – așa cum au demonstrat multe procese – deosebit de greu de distins unul de altul. Mîngîierea reprezintă gestul unui trup ce se apropie de altul, deja, de la început, în „structura sa internă“, un act de *invazie*, să spunem doar de încercare și de explorare. A fi invitat sau bine primit nu e condiția necesară. După cum nu e nici reciprocitatea și mutualitatea. Dar această „multifinalitate“, această subdeterminare a rezultatului, această posibilitate de ramificare în apropiere și violență nu este un defect, un *accident* al mîngîierii, ci *atributul* său, trăsătura sa constitutivă, e ceea ce, la urma urmei, deosebește *atingerea* (acea unilateralitate, dar...) de *văz* sau *auz* (acea unilateralitate pur și simplu), și din acest motiv se poate construi „etica iubirii“ (sau, presupunînd că iubirea reprezintă tiparul după care e modelată și judecată poziția morală

¹⁵ Cf. Emmanuel Lévinas, *Le Temps et l'autre*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991, pp. 64, 68. 71–72, 78.

¹⁶ Lévinas, *Le Temps et l'autre*, p. 82.

¹⁷ Cf. Edith Wyschogrod, *Doing before Hearing : On the Primacy of Touch*. în *Textes pour Emmanuel Lévinas*, ed. François Laruelle, Jean-Michel Place, Paris, 1980, pp. 179–203.

ca atare, ca și „etica Celuilalt“ în general) pe baza facultății tactile, dar nu pe cea a văzului sau a auzului.

În esența mîngîierii găsim încă o dată ambivalență. Nu e de mirare că a fost construită special ca model al iubirii, acea condiție care își datorează minunata capacitate de a uni ceea ce e separat, de a împărtăși temeri și de a împărți bucurii, tocmai ambivalenței sale firești și irezolvabile. Într-adevăr, dacă dragostea ar fi doar recunoașterea „dualității insurmontabile a ființelor“, cum s-ar deosebi ea de simpla duritate și de indiferență? Ce ar împiedica-o să nu degenereze în narcisismul propriului interes? Da, „patima iubirii“ admite dualitatea ființei ca pe mai mult decît un eșec temporar, mai mult decît ceea ce pînă acum a rămas nesurmontat, acceptă dualitatea ca fiind insurmontabilă. Și totuși, nu poate exprima acea acceptare în alt mod decît încercînd, de la început și atîta cît durează dragostea, să nege ceea ce a presus, să surmonteze insurmontabilul : să facă din suferința partenerului propria suferință, să „absoarbă“ sentimentele partenerului, să se împărtășească din ființa partenerului („a iubi înseamnă a fi deveni asemenea cu cel iubit“), după cum sugerează Kierkegaard¹⁸, să facă din două trupuri unul, să transforme granița dintre trupuri în sudura ce ține întreg un trup. Fără acel codicil care pretinde ca dualitatea să fie trăită ca o provocare, să fie simțită ca un guler prea strîmt, percepută ca o condiție ce nu poate fi privită cu calm, dragostea nu ar fi dragoste, ci alteritate pur și simplu. Renunțarea la codicil : așa se ofilește, slăbește și moare dragostea. Să vedem ce spune Max Frisch :

Pentru că dragostea noastră s-a sfîrșit, pentru că puterea ei s-a consumat, acea persoană e terminată pentru noi... Renunțăm la dorința de a ne manifesta în continuare. Îi refuzăm dreptul care e al tuturor ființelor de a rămîne inaccesibile, iar apoi sîntem amîndoi surprinși și dezamăgiți că relația a încetat să existe. „Nu ești“, spune el sau ea, cu dezamăgire, „ceea ce am crezut eu că ești“. Și ce ai crezut?

Un mister – ceea ce, la urma urmei, este orice ființă omenească – un puzzle excitant de care te sature. Și astfel crezi pentru tine însuși o imagine. Acesta e un act lipsit de dragoste, trădarea¹⁹.

¹⁸ Søren Kierkegaard, *The Last Years : Journals, 1853–1855*, trans. Ronald Gregor Smith, Collins, London, 1968, p. 186.

¹⁹ Max Frisch, *Sketchbook, 1946–1949*, trans. Geoffrey Skelton, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1977, p. 17. „Singurătatea celui îndrăgostit“. remarca Roland Barthes, „nu este o singurătate a persoanei... e o singurătate a sistemului : sînt singurul care face un sistem din aceasta“ (*A Barthes Reader*, cd. Susan Sonntag, Jonathan Cape, London, 1982, p. 453).

Adevărat, patima iubirii se hrănește cu mister. Dar misterul e ceea ce ea speră să spulbere. Curiozitatea e speranța cunoașterii, iar când speranța dispare, curiozitatea lasă loc indiferenței. Un mister de nepătruns, ce respinge orice lingușire și molestare pentru a se lăsa dezlegat, își pierde puterea de seducție. Dar la fel se întâmplă și cu un mister care se lasă prea ușor risipit, care încetează prea ușor să fie mister, care se pierde într-o rutină fără surprize. Astfel, de ambele părți ale „dualității insurmontabile“, capcane întinse cu viclenie așteaptă iubirile fără noroc. Dragostea poate fi otrăvită de curiozitatea prea obosită de veșnica amânare a satisfacției sau de plictiseala curiozității satisfăcute. Pentru a scăpa de prima capcană, iubirea poate „prelua inițiativa“ și poate plasa, pe furiș, propria-i „soluție“ în locul amintitului puzzle. Pentru a scăpa de a doua capcană, iubirea se poate doar retrage. În ambele cazuri, remediul pentru aporia iubirii este non-iubirea.

Acestea sînt capcane ce se află la granița exterioară a iubirii, neimpuse din afară, ci prin determinările interne ale iubirii, aspirații fără de care dragostea, fiind dragoste, nu poate exista. O dată prinsă în capcane sau animată doar de dorința de a scăpa de ele, iubirea pălește sau moare. Dar ce se întâmplă atunci când capcanele nu sînt altceva decît o șansă venită din exterior și dragostea e încă singură? Ambivalența e pîinea cea de toate zilele a iubirii. Dragostea are nevoie de o dualitate care să rămînă insurmontabilă. Dar dragostea trăiește încercînd să o depășească. Totuși, succesul reprezintă semnul dispariției iubirii. Aceasta își trăiește din plin eșecul. În asemenea împrejurări, chinurile zilnice ale iubirii sînt paliative, semisoluții, cvasisoluții, soluții ce conduc la nevoia de noi soluții. O imagine a ceea ce poate fi partenerul atunci cînd e cu adevărat liber se formează doar pentru a fi spulberată, în clipa următoare, de libertatea „ce există realmente“ a partenerului ; imaginea trebuie susținută – la urma urmei, dragostea înseamnă fericirea liberă a partenerului (nu ar fi dragoste dacă nu s-ar comporta de parcă ar fi) ; urmînd rețeta îndrăzneată a lui Rousseau, partenerul trebuie forțat să fie liber... Totuși, un partener forțat nu mai e liber, și astfel nu mai e respectat, și astfel nu mai e demn de interes... După cum observă Jeffrey Blustein pe bună dreptate, „relațiile intime duc extrem de ușor la o lipsă de respect manipulativă și paternalistă“²⁰. Cu cît sînt mai intime relațiile,

²⁰ Jeffrey Blustein, *Care and Commitment : Taking the Personal Point of View*, Oxford University Press, 1991, p. 176. Și aceasta tocmai pentru că, după părerea lui Blustein, dragostea e un „tip de grijă dezinteresată“ (p. 148). Cu cît e mai mare grija, cu atît e mai mare intimitatea,

cu atât sînt mai vulnerabile. Chinurile iubirii sînt zadarnice înainte să înceapă.

Există o ambivalență, o aporie în miezul iubirii. Ceea ce face dragostea de nesuținut este tocmai acea intenție ideală fără de care dragostea nu poate exista... Intenția iubirii, a oricărei griji, e fericirea obiectului său. Dar imaginea despre fericire a celui îndrăgostit se află, trebuie să se afle, la orizontul efortului iubirii. Prima necesitate, cea existențială, militează împotriva și este zădărnicită de cea de-a doua, necesitatea pragmatică. Tînărul Lukács a exprimat pregnant această aporie, deși poate inadvertent, atunci cînd a pus alături, pe aceeași pagină, două caracteristici la fel de indispensabile și totuși strident incompatibile, ale iubirii. „A iubi : a nu încerca niciodată să dovedești că ai dreptate“. Și : „Să iubești în așa fel încît obiectul iubirii tale să nu stea niciodată în calea acesteia“²¹. Autodeterminarea, darul celui îndrăgostit pentru partenerul său, declarată în prima frază, este anulată în cea de-a doua. Prima frază anunță capitularea celui îndrăgostit. A doua constituie manifestul dominației sale. Problema este că amîndouă sînt aspecte ale aceleiași relații ; coprezența lor reprezintă *sine qua non*-ul iubirii.

Într-un superb studiu asupra animalelor ca produse ale iubirii, Yi-Fu Tuan consideră că „afecțiunea nu e opusul dominației“, că, mai derutant, „afecțiunea însăși e posibilă doar într-o relație de inegalitate“ : „cuvîntul *grijă* elimină în asemenea măsură omenia încît tindem să-i uităm coruperea aproape inevitabilă prin patronaj și condescendență în lumea noastră imperfectă“. Afecțiunea nu e o podoabă, temperarea sau atenuarea inegalității, ci este sursa constantă și cea mai bogată a inegalității. În încercarea de a se realiza pe deplin, de a atinge desăvîrșirea și perfecțiunea, afecțiunea și grija – grija afectuoasă, iubirea – îl tentează pe cel îndrăgostit să reducă obiectul iubirii și grijii „la simulacre de obiecte fără viață și jucării mecanice“²². Într-adevăr, o dată ce e lipsit de viață, obiectul iubirii sigur nu va mai „sta în calea

dependența reciprocă și vulnerabilitatea, urmînd lipsa de respect și apoi lipsă de grijă dezinteresată.

²¹ György Lukács, *The Foundering of Form against Life*, în *Soul and Form*, trans. Anna Bostock, MIT Press, Cambridge, Mass., 1974, p.34. Atîta timp cît relația trăiește, scrie Lukács, „acum are dreptate unul, acum celălalt ; acum e unul mai bun, mai nobil, mai frumos, acum celălalt“. Atîta timp cît această oscilare continuă, totuși obiectul iubirii stă în calea acesteia...

²² Yi-Fu Tuan, *Dominance and Affection : The Making of Pets*, Yale University Press, New Haven, 1984, pp. 1-5.

acesteia“... În căutarea perfecțiunii (perfecțiune a iubirii lor, văzută de ei ca perfecțiune a celor pe care îi iubesc), cei îndrăgostiți tind să devină artiști-grădinari și să-și transforme partenerii în grădini, unde ei își etalează arta. Iar în continuitatea lină a fazelor, abia dacă mai știi când să începi să strigi...

Dialectica intimă a iubirii și a dominației a fost observată deja în urmă cu un secol de Max Scheler. *Agape* (opus lui *Eros*, niciodată cu adevărat „nemotivat“²³, fiind mereu atins de păcatul concupiscentei) reprezintă idealul creștin al iubirii. Iubirea lui Dumnezeu constituie modelul perfect după care trebuie apreciate imitațiile omenești nedemne : dar Dumnezeu e atotputernic. El cu siguranță nu iubește „ca să“ – ca să câștige ceva pentru El, ceva ce nu a avut înainte. Iubirea Lui, *agape*, e doar dăruire și nu primire – și așa trebuie să fie orice iubire care încearcă să urmeze exemplul lui Hristos. Iubirea este astfel o „renunțare liberă la propria bogăție vitală“, manifestare a simțului siguranței, abundenței, vigoriei, plenitudinii puterii. În actul iubirii, „nobilul coboară la cel de rînd, cel sănătos la cel bolnav, bogatul la sărac, frumosul la urît, cel bun și sfînt la cel rău și comun, Mesia la păcătoși și la vameși“²⁴. Scheler și-a descris viziunea despre *agape* ca răspuns adresat lui Nietzsche, care a pictat într-un negru de infern ceea ce la Scheler strălucește de un alb angelic : la Nietzsche (vezi mai ales *Antichrist*), *agape* a fost doar o oprimare născută și crescută din *resentiment* – ranchiună și ciudă, apărute la vederea *diferenței* hotărîte și încrezătoare în sine. Dacă Scheler ar vrea totuși să gîndească prin propria imagine a iubirii, ostentativ antinietzscheană, nu ar prea avea motive de ceartă. „Coborîrea“ celui puternic și încrezător în sine la cel slab reprezintă, la urma urmei, actul de naștere al dominației și al ierarhiei : transformarea diferenței în inferioritate. *Agape* în viziunea lui Scheler, ca și a lui Nietzsche, e coruptă, de la bun început, de protecție și condescendență, doar în acel mod duplicitar și autoamăgitor pe care Nietzsche a încercat foarte hotărît să-l demaște.

²³ Cf. Anders Nygren, *Agape and Eros*, trans. Philip S. Watson, Westminster Press, Philadelphia, 1953, p. 75. Iubirea „motivată“, spune Nygren, e umană ; iubirea spontană și „nemotivată“ e divină. Dar le revine oamenilor sarcina de a încerca să-și ridice iubirea la nivelul celui divine.

²⁴ Max Scheler, *Ressentiment*, trans. William W. Holdheim, Free Press, New York, 1961, pp. 86–88. Iubirea e „în mod esențial expansiune“ ; iubirea e „coborîre“ către ceea ce este slab și „izvorăște dintr-un exces spontan de forță“.

Sănătatea șubredă reprezintă normalitatea iubirii. Tot la fel ca îndrăgostiții înșiși, iubirea moare din cauza mortalității sale „preprogramate“, nu din cauza bolilor întâmplătoare, în principiu evitabile. Moartea iubirii este rezultatul activităților din timpul vieții acesteia. Fiecare maladie poate fi vindecabilă, dar vindecarea e doar un subterfugiu, care e o altă maladie. O problemă ce nu poate fi rezolvată este ambivalența, esența iubirii. Eliminați ambivalența și iubirea nu va mai exista. Și totuși, toate remediile brevetate, recomandate de experți pentru suferințele iubirii încearcă să facă tocmai acest lucru.

Boli și remedii și mai multe boli ale iubirii

Stimulată de propria ambivalență, iubirea e, prin natura sa, neobosită : un impuls constant de a depăși, de a transcende ceea ce a fost atins. Transcendența nu constituie neapărat un pas înainte, deși așa pare în momentul acela ; retrospectiv, seamănă mai degrabă cu „cît mai multă alergare doar pentru a sta pe loc“ – o condiție a neretragerii. Iubirea trebuie să-și găsească mereu noi surse de energie pentru a rămîne în viață. Trebuie să se reprovizioneze și să se reafirme în fiecare zi : o dată acumulat, capitalul se consumă rapid, dacă nu e refăcut zilnic. De aceea, iubirea e nesiguranța întrupată. Presupunînd că nesiguranța constituie, pentru majoritatea oamenilor, o condiție incomodă și, pe termen lung, insuportabilă, există două strategii care pot fi urmate în mod rezonabil – *fixarea* și *plutirea*.

Fixarea. Efortul de a elibera relația de sentimente nehotărîte și oscilante, de a crea siguranța că – orice s-ar întîmpla cu emoțiile lor – partenerii vor continua să se bucure de darurile iubirii : interesul, grija, răspunderea celuilalt partener. Un efort de a atinge starea în care cineva poate continua să primească fără a da mai mult sau a nu da mai mult decît s-a stabilit.

Plutirea. Refuzul de a admite dificultatea sarcinii și munca grea implicată. Strategia „reducerii pierderilor“, a „nerisipirii orzului pe gîște“, a renunțării la încercare și a căutării unei alte direcții pentru a încerca din nou, o dată ce cîștigurile par a fi scăzut sub nivelul cheltuielilor. În această strategie, mai degrabă se fuge de nesiguranță decît se luptă cu ea, sperîndu-se că siguranța poate fi găsită, cu costuri mai mici și eforturi reduse, în altă parte.

Ambele strategii au avut (și au încă) practicanții și filosofii lor.

Prima strategie, cea a fixării, are ca scop, în general, înlocuirea cu reguli și practici a iubirii, simpatiei și altor sentimente considerate prea nesigure și costisitoare pentru a sta la baza unei relații certe. Definiția clasică a acestei strategii a fost dată de Kant, la începutul epocii moderne, și de atunci a fost acceptată tacit ca axiomă pe care se fondează strategia fixării. După cum redau, de exemplu, Downie și Talfer,

ne putem descurca fără (simpatie), deoarece, dacă e să-l credem pe Kant, poți să-ți faci datoria fără simpatie... Este posibil să executăm mișcările exterioare presupuse de acțiuni care se conformează datoriei fără simpatie activă²⁵.

Aceeași idee a fost explicată, cu și mai multă luciditate, în studiul bine cunoscut al lui Francesco Alberoni și Salvatore Veca despre altruismul moral :

Nu ne putem obliga pe noi înșine să iubim pe cineva... Rațiunea noastră, pe de altă parte, e capabilă să conceapă datoria ca pe o necesitate. Dacă spontaneitatea sentimentului de iubire scade, moralitatea va fi totuși posibilă datorită existenței datoriei. Datoria umple golul lăsat de iubire... Pentru că nu putem conta pe iubire, acel sentiment spontan, îi acceptăm de bunăvoie echivalentul, care are aceleași consecințe practice. Moralitatea ne forțează să acționăm *de parcă* am fi îndrăgostiți. Datoria este o „sosie“ a iubirii²⁶.

²⁵ R. S. Downie and Elisabeth Talfer, *Respect for Persons*, Allen & Unwin, London, 1969, pp. 25–26. Autorii adaugă totuși că „exercitarea creativă și imaginativă a vieții morale“ (indiferent ce înseamnă aceasta) „nu e posibilă fără simpatie activă“ (p. 26). „Simpatia activă“ este definită de autori, după W. G. MacLagan, ca „interes practic față de alții“, spre deosebire de „simpatia pasivă“, care denotă doar empatie și identificare emoțională. Simpatia pe care autorii o consideră a fi o condiție a vieții morale „creative și imaginative“ are, de aceea, același statut ontologic ca și regulile : utilizează facultățile intelectuale ale actorilor morali ca materiale de construcție.

²⁶ Francesco Alberoni et Salvatore Veca, *L'Altruisme et la morale*, Ramsay, Paris, 1990, p. 77. Autorii sugerează că, în vreme ce moralitatea iubirii este o moralitate a bucuriei, cea a datoriei este o moralitate a efortului (p. 79). Totuși, nu acest lucru l-a sugerat analiza noastră. Poate fi făcută o alăturare mai potrivită, probabil, între efortul continuu, pe de o parte, și rutina și obișnuința, pe de alta.

În expunerea lor precisă și serioasă asupra condiției moderne a iubirii (*Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt am Main, 1990), Ulrich Beck și Elisabeth Beck-Gernsheim declară sfaturile și terapiile din „trusa de prim ajutor“ a raționalității moderne ca făcând „parte din boala pe care trebuie să o vindec“ ; spontaneitatea căutată, rezonanța sentimentelor sînt contrare promisiunii controlate. „Siguranța contractuală anulează ceea ce urma să facă posibil : dragostea“ (p. 205). Deoarece arta simbolică, seducția, hotărîrea iubirii *sporesc* toate o dată cu imposibilitatea sa (p. 9). „Dragostea“, spune Beck, este „comunism în capitalism“ (p. 232).

Datoria înlocuiește dragostea, tot la fel cum rutina familiară și comodă înlocuiește efortul frenetic și aventura. Iubirea este o luptă obositoare, datoria nu presupune efort – atunci când e practică cu consecvență, se transformă în obicei. A face ceea ce pretinde rutina poate să nu fie deloc plăcut. Aceasta este totuși o neplăcere diferită de cea cauzată zilnic de neîmplinirea și nesiguranța cronică a iubirii, o neplăcere suportabilă, tocmai datorită caracterului său de rutină : nimic altceva nu se arată la orizont, pare a nu exista alternativă ; se evită ezitarea agonizantă de la răscrucea de drumuri. E o neplăcere liniștită, care provoacă tristețe, dar nu îndeamnă la acțiune. Neplăcerea dintr-un cimitir, ai fi tentat să spui. Într-adevăr, datoria reprezintă moartea iubirii, a splendorilor, ca și a chinurilor sale...

Iată un pasaj frumos dintr-un eseu de început al lui Lukács, în care legătura fatală dintre certitudine și moarte e trasată în toată siguranța ei îngrozitoare, mortală :

Cineva a murit. Iar cei rămași se confruntă cu chestiunea dureroasă, cunoscută dintotdeauna, a distanței eterne, a prăpastiei de netrecut dintre o ființă umană și alta. Nu rămâne nimic de care să se poată agăța, deoarece iluzia înțelegerii altei persoane este alimentată doar de miracolele repetate, de surprizele anticipate ale companiei constante... Tot ce o persoană poate ști despre alta constituie doar speranță, doar potențialitate, doar dorință sau teamă, însușindu-și realitatea doar ca pe un rezultat a ceea ce se întâmplă mai târziu ; iar această realitate se dizolvă și ea imediat în potențialități...

Adevărul, formalitatea morții, e uluitor de clară, mai clară decât orice altceva, poate doar pentru că numai moartea, cu forța oarbă a adevărului, smulge singurătatea din brațele posibilei apropieri – acele brațe deschise mereu pentru o nouă îmbrățișare²⁷.

Moartea înseamnă că nu se va mai întâmpla nimic. Nici un miracol, nici o surpriză, și nici măcar dezamăgiri. Moartea celui iubit reprezintă

²⁷ György Lukács, *The Moment and Form*, în *Soul and Form*, pp. 107–108, 109. Să notăm totuși că iubirea „are ca destinație moartea“ chiar și atunci când evită să flirteze cu finalul – într-adevăr, *ca rezultat* al unei asemenea evitări. „Condiția oricărei iubiri adevărate este dorința disperată de grădă a eliberării, nu o dată, ci mereu și mereu : a elibera stereotipurile și speranțele care-i încorsetează chinurile pe cei doi îndrăgostiți ; a slăbi propriul control și, într-un anumit sens, propria pretenție asupra celuilalte persoane ; a-i elibera pentru a fi ci înșiși, iar pe tine pentru a fi tu însuși... Calca iubirii este o serie restrânsă de mici morți ; iar moartea fizică e doar ultima eliberare“ (Gordon Mursell, *Out of the Deep : Prayer as Protest*, Darton, Longman & Todd, London, 1989, pp. 38, 39).

siguranța celui îndrăgostit ; acum acesta este liber, cu adevărat și complet liber, fără nici un „dar“, să creeze portretul celui drag cu propriile mijloace, și doar acum când libertatea a fost atinsă în totalitate și cu adevărat. Dar ceea ce iese din mâinile lui va rămîne pentru totdeauna un portret al mortului, o mască mortuară. Îmbrățișarea finală, starea de unire totală pe care dragostea, fiind dragoste, a visat-o mereu și care i-a inspirat toate suferințele, a sosit în sfîrșit. Dar momentul e moartea, iar locul e cimitirul.

Datoria reprezintă o repetiție a acelei morți, o repetiție zilnică, devenită rutină, viața de azi colonizată cu moartea de mîine, o încercare de a fura liniștea, binefacerea morții, cînd e încă necontaminată de ideea sfîrșitului, de neajunsul morții. Practic vorbind, cel iubit este acum mort, la fel ca și iubirea celui îndrăgostit, totuși, nu ca o lovitură a sorții, ci ca ultima oprire în pelerinajul iubirii către autoperfecțiune. „Caracterul exterior“ al rutinei a fost mereu o tendință „interioară“ a iubirii. Într-adevăr, tocmai o asemenea tendință a menținut dragostea în viață, o condiție necesară a posibilității iubirii. Dragostea nu se poate împlini cu adevărat fără fixare. În absența acesteia, ea rămîne nesigură pe sine, nesatisfăcută, plină de teamă și fără odihnă. Tocmai o astfel de neliniște o face iubire, doar că nu ar fi cu adevărat iubire dacă ar recunoaște acest lucru și l-ar accepta fără împotrivire. Ca să fie iubire, trebuie să-și ia fixarea (iubire eternă, orice ar fi, la bine și la rău, pînă moartea ne va despărți) drept ideal și astfel să trateze setea și agitația ca semne ale propriei imperfecțiuni. Și totuși, cu cît se apropie mai mult de ideal, cu atît rămîne mai puțin din ea ; idealul iubirii e mormîntul, iar dragostea poate ajunge acolo doar după moarte. E ca și cum Thanatos ar conduce carul lui Eros.

Poate că acesta nu e doar blestemul iubirii. Se pare că iubirea împărtășește consecințele caracterului său aporetic, ale „ambivalenței în esență“, cu multe alte concepte, acționate în mod similar de un *telos* pe care îl pot atinge doar cu prețul vieții. Se pare că iubirea nu e decît un caz (unul dintre cele mai spectaculoase, mai romantice și însuflețitoare) al acelei stări umane mai generale despre care Jean-François Lyotard scria :

lipsit de vorbire, incapabil să stea drept, ezitînd asupra obiectelor de interes, aflat în imposibilitate de a-și aprecia avantajele, insensibil la bunul simț, copilul este

eminamente uman pentru că nefericirea sa anunță și promite lucrurile posibile²⁸.

– umanitatea fiind astfel o stare de copilărie veșnică și niciodată o posibilitate complet împlinită – deși toate eforturile ce marchează existența umană sînt destinate „maturizării“, lăsînd copilăria în urmă. Umanitatea e obligată să se realizeze în efortul perpetuu de a fugi de starea sa...

Jacques Derrida a scris despre intenționalitatea actelor lingvistice într-un mod ce s-ar potrivi fără rezerve cu rătăcirile iubirii. Intenția, scrie Derrida,

nu poate și nu trebuie neapărat să atingă plenitudinea către care totuși tinde inevitabil. Plenitudinea e telosul său, dar structura acestui telos este de așa natură încît, dacă e atins, dispare, la fel ca și intenția, e paralizat, imobilizat sau moare... Plenitudinea e scopul (țelul), dar dacă ar fi atins, ar însemna sfîrșitul (moartea)... Plenitudinea este ceea ce dintr-o dată orientează și pune în pericol mișcarea intențională... Nu poate exista nici o intenție care să nu tindă către el, tot la fel cum nu poate exista nici o intenție care să-l atingă fără să dispară o dată cu el²⁹.

Ceea ce permite limbajului să evite pericolul, să supraviețuiască propriei tendinței sinucigașe, care constituie totuși al său *spiritus movens*, este – după cum sugerează Derrida – *iterabilitatea*, acea curioasă repetare/nonrepetare, acel „se întîmplă din nou“ care nu reia ceea ce s-a întîmplat înainte, acea capacitate a expresiilor de a fi separate de contextul intențional ce le-a dat naștere, și aparent „repetate“ – doar aparent, totuși, deoarece fiecare „repetare“ este inevitabil o reînnoire, o renaștere, o reîntinerire, care își extrage seva vitală din alte contexte și alte intenții (expresiile sînt *iterate*, nu *reiterate*). Ambivalența endemică a iterabilității, mai degrabă decît fixitatea visată a *Eindeutigkeit*, constituie singura modalitate de prevenire sau singurul antidot împotriva pericolelor inerente ambivalenței endemice a *telos*-ului intenției. Redusă la esență, aceasta nu e ceva foarte nou, totuși : înseamnă, pe scurt, observația banală că singurul remediu preventiv simplu împotriva morții este viața (aceeași viață care este, și nu poate să nu fie, viața către moarte).

²⁸ Cf. Jean-François Lyotard, *The Inhuman : Reflections on Time*, trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, Polity Press, Cambridge, 1991, pp. 2–7.

²⁹ Jacques Derrida, *Afterword : Towards an Ethic of Discussion*, trans. Samuel Weber, în *Limited Inc.*, Northwestern University Press, Evanston, 1988, pp. 128–129.

Impulsul fixării (încercarea disperată de a atinge plenitudinea înainte ca moartea să o aducă nechemată) doar clarifică ambivalența din interior și precaritatea incurabilă a iubirii, care urmează. Dragostea este precară și forțată să rămână așa atîta timp cît este animată de intenția de iubire și astfel setea de fixare nu va slăbi niciodată. Legislatorii etici au simțit-o (au intuit-o, chiar dacă s-au abținut să dea socoteală de intuiția lor) și proiectele lor cele mai energice și pline de imaginație s-au alăturat dorinței copleșitoare a iubirii de a scăpa de propria fragilitate, de a-și păstra obiectul, demn de iubire pentru că e misterios și de neatins, hotărît – în loc de „pur și simplu” – ca o mîngîiere. În mod ciudat, a fost suficient ca legislatorii etici să ridice înclinația naturală a iubirii la rang de principiu abstract și apoi să-i cheme pe actori să urmeze principiul mai degrabă decît propriile înclinații, pentru a realiza (în teorie și în practica precedată de acea teorie) tocmai acest lucru : apariția fantomatică a iubirii după moarte, însuflețirea trupului fără viață cu imboldul principiilor, în imitarea spectrală a mișcărilor efectuate odinioară de trupul viu impulsionat de iubire. Nici o altă filosofie etică nu a făcut acest lucru mai bine decît utilitarismul, care a transformat intenția originară a iubirii – grija pentru fericirea Celuilalt – în regula precumpănitoare a oricărei acțiuni raționale. Judecînd după aspectul exterior, utilitarismul a ridicat un eșafodaj de oțel pentru a întări edificiul fragil, construit pe impulsurile iubirii. Dar numai judecînd după aspectul exterior. După cum spune verdictul lui Stuart Hampshire,

sensul primordial al importanței suverane a ființelor omenești și a sentimentelor lor a fost transformat prin exagerare în opusul său ; sensul că țelurile acestea originare ale acțiunii sînt sau pot deveni curînd probleme comparativ controlabile în știința aplicată... Obiceiul utilitar al gîndirii a adus cu sine o nouă cruzime abstractă în politică, o dreptate politică distructivă, anostă³⁰.

Atingerea tandră a iubirii devine o încleștare de fier a puterii. Nimic în afară de vocabularul (sau, mai exact, de retorica) iubirii și grijii nu a supraviețuit transformării. „Grija pentru celălalt”, „a face ceva de dragul celuiilalt”, „a face ce e bine pentru celălalt” și alte motivații similare ale iubirii reprezintă acum formulele de legitimare a dominației. În cea

³⁰ Stuart Hampshire, *Morality and Pessimism*, în *Public and Private Morality*, ed. Stuart Hampshire, Cambridge University Press, 1978, pp. 3, 4. La filosofii utilitariști, moralitatea devine, spune Hampshire, „un fel de inginerie psihică ce arată modalitatea de a induce stări de spirit dorite sau prețuite”.

mai mare parte a timpului, ele însoțesc practicile simplificate din punct de vedere birocratic ale curățării conștiinței : ceea ce descriu eu aici este doar o variantă, în termenii lui Michel Foucault, a dominației tipice „puterii pastorale“, una dintre cele mai perfide forme de dominație, deoarece își șantajează obiectele pentru a le menține în stare de supunere și își leagă agenții în mulțumirea de sine, reprezentându-se ca autosacrificiu în numele „vieții și al salvării turmei“. Dar nu rareori, ele oferă o scuză binevenită pentru cruzimea rece și necurmată cu care „interesele“ celorlalți le sînt împinse pe gît. Oricare ar fi cazul, emoțiile aproape au dispărut. Rețeta utilitaristă pentru fericirea universală diferă de grija iubirii în același fel în care pomana diferă de o invitație la masă. În ascensiunea către standardele grijii devenite practică obișnuită, iubirea e primul lest ce se aruncă peste bord.

Fixarea nu e totuși un dezastru total ; nu pentru toți, în orice caz. Pentru mulți beneficiari de servicii pe care le oferă dragostea, rutina fixă poate fi un scut real, probabil singurul, împotriva capriciilor iubirii. Pentru o parte mai slabă a relației de iubire, opțiunea poate fi nu între trupul viu și scheletul iubirii, ci între a fi iubit (în orice formă) și a fi abandonat. Dragostea este, după cum ne amintim, o relație inerent precară pentru oricine e implicat ; dar numai arareori gradul de precaritate este egal pentru ambele părți. Amîndoi partenerii trec continuu prin chinurile nesiguranței și totuși, după toate probabilitățile, unul dintre ei se va simți mai nesigur decît celălalt ; pentru partenerul mai puțin sigur, compromisul grijii devenite rutină și fixate în reguli poate fi un rău mai mic. Se poate afirma, de aceea, că transformarea în rutină a elementului grijă din iubire (totuși nu a iubirii înseși ; iubirea, după cum am văzut, nu presupune rutină) înseamnă o oarecare protecție pentru cei slabi (din acest motiv, cei puternici, în general, îi rezistă și refuză să o accepte, dacă nu sînt forțați să o facă). Injectarea impulsului erotic volatil cu amestecul solidificator al legilor căsătoriei sau încorsetarea pornirilor parentale capricioase în normele ce definesc îndatoririle de familie, oferă cele mai relevante exemple ale cazului în discuție. Se poate spera că nu cei slabi vor accepta de bunăvoie strategia alternativă, cea a *plutirii*, ca remediu împotriva nesiguranței iubirii.

Plutirea este propunerea cea mai importantă pentru cei puternici. Ea îndulcește chinurile iubirii prin scăderea mizelor și prin faptul că îngăduie o ieșire înainte ca lucrurile să devină insuportabil de fierbinți. Iubirea e o bucurie continuă, dar și un sacrificiu continuu ; plutirea promite păstrarea celei dintîi fără a fi nevoie să se plătească prețul mare

pentru cea de a doua. Sau, mai degrabă, limitează plata la perioada în care bucuria, primită sau încă sperată, continuă să prevaleze asupra durerii costurilor. Și aceasta se aplică în egală măsură ambilor parteneri : amândoi intră în relație liber și fiecare e liber să opteze pentru a renunța. Egalitatea este, în acest caz, cu siguranță, ideologia partenerului celui mai puternic și doar o autoînșelare a celui mai slab. Relația de iubire nu poate fi creată dacă nu sînt de acord *ambii* parteneri ; totuși, pentru a o încheia, e suficientă decizia unuia singur. Sentimentele și dorințele celui alt partener nu mai contează. Plutirea nu constituie remediul pentru dominație, capcana constantă a iubirii.

Într-un studiu recent al lui Anthony Giddens găsim cea mai completă expunere și cea mai coerentă analiză de pînă acum a tendințelor contemporane ale formelor iubirii. Ea țintește cu precizie locul tot mai important ocupat de plutire (care nu e termenul utilizat de Giddens) printre strategiile iubirii ce predomină în condițiile contemporane, de sfîrșit de modernism sau postmoderne. Practica plutirii este bine exprimată de două dintre conceptele lui Giddens : *relația pură* și *dragostea confluentă*.

O relație pură nu are nimic de a face cu puritatea sexuală și reprezintă un concept limitativ mai degrabă decît unul descriptiv. Se referă la cazul cînd se începe o relație socială doar de dragul acesteia, doar pentru ceea ce poate obține fiecare persoană dintr-o asociere susținută cu altă persoană, relație continuată doar în măsura în care ambele părți consideră că oferă suficiente satisfacții pentru fiecare... Iubirea confluentă este iubire activă, imprevizibilă și de aceea face notă discordantă cu calitățile „de eternitate“, „de unicitate“ ale complexului iubirii romantice³¹.

În nici una dintre cele două definiții nu se face referire la motivele morale sau la semnificația etică (într-adevăr, nu există nici un articol „etică“ sau „moralitate“ în indexul altfel extrem de detaliat al cărții dedicate transformărilor actuale ale intimității). Și pe bună dreptate, pentru că scopul „relației pure“ și al „iubirii conflente“ este de a servi drept textură unei plase conceptuale în care anumite experiențe contemporane importante, adică experiențe de azi ale unor persoane importante (importante pentru că se exprimă clar, cu voce puternică și stabilesc standarde), pot fi prinse cel mai bine. Aceste experiențe asigură

³¹ Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy : Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Polity Press, Cambridge, 1992. pp. 58, 61.

materialul pentru analiza lui Giddens, care, în acea „dublă hermeneutică” ce constituie sarcina sociologiei, după cum a explicat Giddens în lucrările sale anterioare, își stabilește rolul de hermeneutică „de gradul doi”. (Dacă termenul din limba engleză de „experiență” nu ar fi unit cele două sensuri pe care le-a păstrat separat limba germană, s-ar fi putut spune că metoda lui Giddens este de a ridica acel inefabil *Erleben* al actorilor la nivelul lui *Erfahrung*, unde poate fi exprimat în mod discursiv și, ca să spunem așa, „raționalizat“.) În acea experiență primară care asigură atât resursa, cât și tema analizei lui Giddens, considerațiile morale strălucesc într-adevăr prin absență. Este una dintre cele mai remarcabile caracteristici ale intimității postmoderne, adică tipul de intimitate căutat și practicat de oamenii cu un stil de viață postmodern, de a tinde să se elibereze de constrângerile morale despre care se știe că motivează și constrîng, în același timp, relațiile de iubire eu-tu.

Putem spune că, prin analogie cu știința, care și-a stabilit identitatea prin interdicție și eliminare (înlăturînd din propriul limbaj toți termenii teleologici), experiența postmodernă a intimității își creează identitatea eliminînd toate referirile la obligațiile și îndatoririle morale. Într-adevăr, pentru ca experiența intimității să fie postmodernă, criteriul a „ceea ce poate obține fiecare persoană dintr-o asociere” trebuie să ajungă, în vederea justificării cazurilor de intimitate, tot la fel cum criteriul a „ceea ce este cazul” a fost singurul utilizat pentru ca reprezentarea realității să fie științifică. Astfel, „obținerea satisfacției” de către fiecare partener constituie sensul relației care se stabilește „de dragul acesteia” și singura justificare ce poate fi oferită pentru a menține vie relația intimă.

Aceasta este, în esență, reproducerea conceptului lui Platon *filia* (o relație care concentrează ceea ce numim astăzi dragoste și prietenie), presupunînd că un obiect potrivit al afecțiunii trebuie să fie util subiectului afecțiunii, „util” în sensul că-i oferă ceea ce altfel i-ar lipsi; un om ce-și ajunge sieși, adică un om căruia nu-i lipsește nimic și care nu are nevoie de nimic, nu va iubi de aceea pe nimeni. De asemenea, un om ale cărui nevoi au fost satisfăcute (sau al cărui obiect al afecțiunii a încetat să-i ofere ce-i lipsește) nu are motive să-și continue dragostea³².

³² Cf. A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1989, pp. 4-6. Interpretarea se bazează mai ales pe textul *Lysis*. Mai rezultă – indirect – din același text că, deoarece, după părăirea din *Lysis*, persoanele asemănătoare sînt și cele mai pline de dușmănie, de vrajbă și de ură, afecțiunea – o dată ce și-a îndeplinit „funcția” (adică a satisfăcut nevoile subiectului afecțiunii) – va tinde să se transforme în dușmănie reciprocă a foștilor parteneri; acolo unde erau diferiți ieri, se aseamănă astăzi...

(Este tocmai ceea ce vreau să spun aici prin „plutirea iubirii“.) „Relația pură“ a lui Giddens e pură nu numai pentru că s-a eliberat (în conștiința de sine a partenerilor, chiar dacă nu în mod obiectiv) de funcțiile sociale pe care relațiile intime erau destinate odată a le servi, ci și, aș spune chiar în primul rînd, pentru că neutralizează impulsurile morale și elimină considerațiile morale din definițiile și evaluările partenerilor asupra intimității lor. „Relația pură“, aș sugera, este intimitatea persoanelor care își suspendă identitatea de subiecți morali pentru multă vreme. Relația pură e o intimitate de-eticizată.

De ce a scăpat prima dată relația în căutare de puritate sînt obligațiile datoriei morale : acel act constitutiv al oricărei moralități, responsabilitatea mea (nelimitată) față de Celălalt. Doar atunci cînd se scapă de responsabilitate, se poate urmări, și realiza, fuga de aporiile iubirii prin intermediul plutirii. În răspunderea mea față de celălalt, răspunderea pentru *impactul* meu asupra Celuilalt joacă un rol crucial, chiar *rolul* de datorie. Trebuie luate în considerare efectele propriului meu gest de „a întinde mîna“, ale mîngîierii mele ; pot să fi cerut reciprocitate în iubire, pot să fi reușit a-mi deschide partenerul către mine, pot să-mi fi făcut partenerul dependent de reacția mea la reacția lui la mîngîierea mea. În acest fel, responsabilitatea mea crește în loc să scadă în timp ce se exercită ; cerințele morale cresc pe măsură ce sînt respectate, tot la fel cum pofta crește mîncînd. Urma lăsată de istoria iubirii se îngroașă și se lățește cu timpul și devine tot mai greu de șters. Îndatoririle mele morale față de partenerul iubirii cresc ca număr și devin tot mai importante ca o *consecință* a iubirii. Sînt răspunzător pentru efectele iubirii mele (și asta chiar dacă nu iau în considerare, așa cum fac adesea partenerii într-o „relație pură“, responsabilitatea mea față de „efectele secundare“ pe care dragostea le poate produce – cum ar fi, de pildă, copiii foarte evident afectați de fluctuațiile „iubirii confluențe“ a părinților lor). Dragostea mea *are consecințe* și o accept împreună cu *noile* responsabilități *tot mai mari* care urmează. Dar forma postmodernă de intimitate este posibilă doar cu condiția ca aceste consecințe să fie negate sau să li se refuze semnificația conativă sau să-și vadă autoritatea respinsă.

Relațiile pure (pentru că sînt pure în sensul de mai sus) și iubirea confluentă (pentru că e confluentă) sînt „trăite“ ca episodice prin natura lor, oricît de mult ar dura pînă la urmă. A fi trăite ca episodice înseamnă desigur că se presupune că *nu* vor dura „pînă cînd moartea ne va despărți“ și sînt tratate ca atare ; că se consideră că au un punct final iminent,

deși, pe moment, nedefinit ; și că există, în orice clipă a duratei lor, doar „pînă la noi ordine“. Dar a fi episodice înseamnă și altceva : și anume că orice s-ar întîmpla astăzi nu angajează deloc viitorul, că nimic solid nu se sedimentează, că relația partenerilor nu se „acumulează“ cu timpul, fiind, în schimb, complet epuizată în intimități de momente curente succesive. A fi episodice înseamnă, cu alte cuvinte, a nu avea consecințe – cel puțin nu consecințe *de durată* (adică nici o consecință care să dureze mai mult decît „obținerea satisfacției“).

Ambivalența fixării, după cum am văzut, constă în afișarea simultană a perspectivei de siguranță și a celei de dependență de sclav. Ambivalența plutirii constă, dimpotrivă, în combinarea promisiunii de libertate cu spectrul nesiguranței. Mult prea des, recîștigarea libertății de către unul dintre parteneri are efect de cutremur asupra șanselor celuiilalt partener. Iubirea care plutește lasă în urmă un strat gros de nefericire.

Dar avantajul plutirii rezidă nu doar în posibilitatea de a scăpa unilateral dintr-o relație de iubire resimțită ca fiind prea chinuitoare ; dacă plutirea ar putea realiza doar acest lucru, scăparea nu ar fi nici o propunere atrăgătoare, nici o scăpare adevărată, deoarece prețul în materie de responsabilitate morală rănită (care poate fi redusă prin convențiile iubirii confluențe, dar niciodată cu adevărat stinsă) ar fi prea mare față de cîștiguri ca să merite încercarea. Avantajul plutirii este real numai dacă dreptul la renunțare unilaterală se extinde asupra naturii morale a relației ; cu alte cuvinte, dacă fiecare partener poate nu numai să încheie relația de iubire, ci și să anunțe lipsa de semnificație morală a actului, împreună cu lipsa de semnificație morală a Celuilalt, de acum un străin. La sfîrșitul iubirii confluențe, o asemenea condiție de irelevanță morală poate fi stabilită doar printr-un act imoral în sine. După cum a insistat Lévinas cu multe ocazii, justificarea durerii Celuilalt constituie începutul și esența oricărei imoralități³³ ; iar convențiile relației pure sînt astfel construite încît permit ca dreptul la libertatea de a scăpa să justifice durerea persoanei părăsite. De cealaltă parte sau dincolo de granițele iubirii confluențe, se află lumea în care regulile etichetei și normele procedurale înlocuiesc impulsurile morale și în care majoritatea actelor zilnice nu sînt supuse condamnării morale. Pentru parteneri, totuși, singura cale către acea lume trece prin cruzimea unui act imoral.

³³ A se compara, de exemplu, *The Provocation of Lévinas : Rethinking the Other*, ed Robert Bernesconi and David Wood, Routledge, London, 1988, p. 163.

Să notăm că, deși durerea transferată asupra Celuilalt, și doar acea durere, e considerată a fi „prețul“ încheierii relației, altfel justificată ca eliberare a eului, acesta nu iese neapărat din legătura respectivă ca un învingător absolut. Ieșirea dintr-o iubire confluentă este, prin definiție, unilaterală, dar intrarea într-o relație de iubire confluentă presupune două persoane, iar ceea ce determină șansele de succes este volumul și calitatea resurselor disponibile de fiecare parte. Negarea consecințelor – pretenția că o legătură de iubire confluentă nu angajează în mod serios viitorul – reprezintă o dublă mistificare : o falsă consolare pentru partenerul abandonat, dar o autoiluzionare pentru cel care abandonează. Lipsa consecințelor este credibilă doar împreună cu credința, ce rezultă logic, că totalitatea „iubirilor confluențe“ alternative nu scade în timp ; această credință constituie totuși o greșeală care, potențial, poate costa mult. „Relația pură“, relația fără „mii de fire“, fără datorie reciprocă și fără garanția duratei, pare a fi o ofertă pentru care nimeni nu vede nici un motiv de refuz atîta vreme cît totalitatea alternativelor se arată inepuizabilă. Bogăția alternativelor nu e totuși altceva decît reflectarea dimensiunilor propriilor resurse ; atunci cînd resursele scad, ceea ce se întîmplă inevitabil cu vîrsta, scad și alternativele. Totuși, descoperirea că așa stau lucrurile are loc, la fel ca și venirea lui Mesia la Kafka, cu o zi după apariția sa.

Considerăm ambele strategii de eliberare de aporia iubirii ca deficitare. Propria lor ambivalență (măsurată prin ambivalența efectelor lor, anticipate sau nu) nu e mai puțin intensă și supărătoare decît ambivalența pe care se străduiesc să o rezolve sau cel puțin să o atenueze. În plus, fiecare remediu s-a dovedit a fi eficient în tratamentul unei anumite suferințe, și letal pentru iubire în ansamblu. Fixarea prelungește viața iubirii, dar numai sub forma unei năluci care plutește deasupra mormîntului ; în timp ce plutirea anulează legătura enervantă între stabilitate și lipsa de libertate, dar numai împiedicînd iubirea să sondeze profunzimile pe care altfel ea le pătrunde cu bucurie, deși asumîndu-și anumite riscuri. Se pare că iubirea nu poate supraviețui încercărilor de a-și vindeca aporia, că poate dura, ca iubire, doar împreună cu propria ambivalență. Cu iubirea, ca și cu viața însăși, e mereu aceeași poveste : doar moartea e lipsită de ambiguitate, iar fuga de ambivalență constituie tentația lui Thanatos.

DINCOLO DE ASOCIEREA MORALĂ

Nu sînt făcută pentru politică, fiindcă nu pot dori sau accepta moartea adversarului.

Albert Camus, *Carnets*

În ultimul capitol am văzut „scena primordială” a moralității, cea „dinainte de a fi” în care „cel mai bine” e să se creeze „este”, și indiferent care „a fi cu” se produce, el nu constituie decît rezultatul lui „a fi pentru”, în care Celălalt e întîlnit pentru prima oară, neînsemnînd nimic altceva decît responsabilitatea mea, responsabilitate neexprimată, necodificată și de aceea nelimitată și necondiționată. „Scena primordială” a moralității e domeniul întîlnirii „față în față”, al „societății intime”, al „asocierii morale”, este leagănul și căminul eului moral. Aici începe moralitatea, care nu are alt început, toate celelalte pretenții de paternitate fiind sfidătoare sau incorecte.

La bine sau la rău, moralitatea – cu potențialul ei extraordinar de iubire și ură, de sacrificiu de sine și dominație, de grijă și cruzime, cu ambivalența drept prim determinant – poate conduce „societatea” intimă „a celor doi”, a mea și a Celuilalt, necontestat. În acest caz, își este suficientă sieși. Nu are nevoie de rațiune sau cunoaștere, de argumente sau convingere. Oricum nu le-ar înțelege ; ea este „înaintea” acestora toate (nici măcar nu se poate spune că impulsul moral e „inefabil” sau „mut” – caracterul inefabil și muțenia vin după limbaj, dar impulsul moral precedă vorbirea). Ea nu are nevoie nici de standarde, ea reprezintă propriul standard, își stabilește standardele din mers, fiind un act de continuă creație. Nu are cunoștință de vinovăție sau nevinovăție, are puritatea naivității (după cum spunea Vladimir Jankélévitch, „nu poți fi *pur* decît cu condiția să nu ai puritate, adică să nu o deții în mod

conștient⁽¹⁾). Ar trebui să reformulăm observațiile anterioare despre ambivalența impulsului moral : impulsul moral, „a fi pentru“, este ambivalent *în consecințele sale*, dar nu e conștient de această ambivalență – nu e „ambivalent *für sich*“. Doar în prezența legii care caută binele pur și se străduiește să-l separe de răul pur, dobândește eul moral conștiința ambivalenței sale firești : dar acesta este momentul cînd puritatea deschiderii morale către lume se pierde. „Neliniștea“, scria Șestov, „nu e realitatea Libertății, ci manifestarea pierderii Libertății“ ; el propunea să se considere izgonirea lui Adam și a Evei din Paradis ca fiind alegoria pierderii mereu repetate a inocenței morale :

Dumnezeu, ființa cea mai bună, nu alege între bine și rău. Și nici omul pe care l-a creat nu a ales, pentru că nu era nimic de ales... Doar atunci cînd omul, ascultînd sugestia unei forțe ostile și de neînțeles pentru noi, a întins mîna către pom, i-a adormit rațiunea, iar el a devenit ființa slabă, supusă unor principii străine, pe care o vedem acum².

Doar atunci cînd e privită din afară, „asocierea morală“ se transformă în „cuplu“, în „pereche“, în „ei“ (și, prin legea reciprocității care guvernează afară, se așteaptă ca „ei“ să se schimbe, prin aceia din cadrul „cuplului“, în „noi“, fără nici o pierdere de sens). Privirea din afară „obiectivază“ asocierea morală și astfel o transformă într-o unitate, un *lucru* care poate fi *descriș* „așa cum este“, „*manevrat*“, *comparat cu altele* „ca el“, *apreciat și evaluat, dominat*. Dar din punctul meu de vedere ca eu moral, nu există nici un „noi“, nici un „cuplu“, nici o entitate supraindividuală cu „nevoile“ și „drepturile“ ei. Exist doar eu, cu responsabilitatea mea, cu grija mea, cu ordinul care mi se dă mie și

¹ Vladimir Jankélévitch, *On Conscience, or on the Pain of Having-Done-It* (fragment din *Traité des vertus*, 1968), în *Contemporary European Ethics : Selected Readings*, ed. Joseph J. Kockelmans, Doubleday, New York, 1972, p. 52. „Regretul reprezintă melancolia nostalgică a ireversibilului, adică a trecutului care este prea mult trecut“, spune Jankélévitch ; dar în lumea față în față a relației morale, nici un trecut nu e „prea mult trecut“, deoarece o relație țesută din responsabilitate constituie o poveste continuă, un prezent perpetuu, o căutare constantă, și o posibilitate, de iertare. După cum sugerează Paul Ricœur, experiența păcatului (de a fi păcătuitor) poate apărea doar o dată cu venirea legii finite, care face întotdeauna notă discordantă cu cerința morală întotdeauna infinită : „legea este un «pedagog» care îl ajută pe penitent să afle că e păcătos“ (*Philosophie de la volonté : Finitude et culpabilité*, vol. 2, Aubier Montaigne, Paris, 1960, p. 62).

² *A Shestov Anthology*, ed. Bernard Martin, Ohio University Press, Athens, 1970, pp. 313, 311.

doar mie – și Fața, care declanșează totul. Orice ar fi, rezultă din ceea ce am făcut și fac eu. Relația mea cu Celălalt se poate baza doar pe mine și nu va supraviețui dispariției sau plecării mele sau a Celuilalt. Nu ar mai rămîne nimic care să „supraviețuiască” acestei dispariții. Relația din cadrul unei „asocieri morale” este excesiv de vulnerabilă, mai mult decît orice altă apropiere imaginabilă. E slabă, fragilă, mereu în pericol, trăind nesigur, cu o umbră a morții mereu în preajmă – și aceasta *pentru că* nici eu, nici Celălalt din cadrul asocierii nu sîntem *de înlocuit*. Și tocmai *calitatea de a fi de neînlocuit* face relația noastră morală, iar moralitatea relației noastre, autonomă și suficientă sieși, ca neavînd nevoie de reguli sau legi. Pentru că *fiecare dintre noi* este de neînlocuit, acțiunile nici unuia nu pot fi clasificate ca „egoiste” sau „altruiste”. Binele poate fi văzut doar în contrast cu răul – dar cum poate cineva să trăiască într-un tip de „societate” în care (într-o opoziție stridentă cu „adevărata” societate) *nimeni* nu e de înlocuit, în care ce e bun pentru unul poate fi rău pentru altul? În cadrul unei asemenea „societăți morale”, a „asocierii morale în doi”, responsabilitatea mea nu poate fi înțeleasă sau satisfăcută, și se simte nelimitată ; iar în aceste condiții, ordinul nu are nevoie de argumente pentru a cîștiga autoritate, și nici sprijinul unei amenințări pentru a fi ordin ; se simte ordin, chiar ordin necondiționat, tot timpul.

Toate acestea se schimbă o dată cu apariția *celui de al Treilea*. Acum apare adevărata societate, iar impulsul moral, naiv, necontrolat și nesupus – acea condiție necesară și suficientă a „asocierii morale” – nu mai ajunge.

Cutremurul celui de al Treilea sau apariția societății

Societatea *sensu stricto* începe cu cel de al Treilea. Acum prioritatea înseamnă „a fi înainte”, nu „mai bun”. Acum relația naivă, intactă, a mea și a Celuilalt, a încetat să fie sau intactă, sau naivă. O mulțime de întrebări pot fi puse și sînt puse în legătură cu acea relație. Responsabilitatea își caută cu disperare limitele, ordinul este categoric respins, fiind necondiționat. Zădărnicit, impulsul moral se oprește și așteaptă instrucțiuni. Acum eu trăiesc într-o lume populată de „Toți, Unii, Mulți și tovarășii lor. La fel, există Diferență, Număr, Cunoaștere,

Acum, Limită, Timp, Spațiu, și Libertate, Dreptate și Nedreptate și, desigur, Adevăr și Falsitate“. Acestea sînt principalele personaje ale piesei numite Societate, și toate se află dincolo de puterea de pătrundere a înțelepciunii mele morale (acum, „numai intuitivă“), aparent imună la orice fac, puternică față de lipsa mea de putere, nemuritoare față de mortalitatea mea, intactă față de gafele mele, astfel încît acestea îmi fac rău doar mie, nu Lor. Ei sînt personajele care joacă acum : după cum a afirmat cu pregnanță Agnes Heller, „Rațiunea raționează, Imaginația imaginează, Voința vrea, iar Limba vorbește (*die Sprache spricht*). Astfel personajele devin actori în adevăratul înțeles al cuvîntului. Primesc viață. Trăiesc independent de creatorii lor...“³ Și toate acestea au devenit posibile, ba chiar inevitabile, de la apariția celui de al Treilea ; adică de îndată ce „asocierea morală“ își depășește „mărimea naturală“ și se transformă în societate.

Cel de al Treilea este tot un Celălalt, dar nu Celălalt pe care l-am întîlnit în „scena primordială“ unde piesa morală, neștiind despre sine că este o piesă, a fost reprezentată și regizată de responsabilitatea mea. Calitatea de a fi Celălalt a celui de al Treilea e de un tip total diferit. Cei doi „ceilalți“ trăiesc în lumi diferite – două planete, fiecare cu propria orbită, care nu se întîlnește cu orbita celuiilalt „celălalt“ – și nici unul nu ar supraviețui schimbării orbitelor între ele. Cei doi „ceilalți“ nu discută unul cu altul ; dacă unul vorbește, celălalt nu ascultă ; dacă celălalt ascultă, nu va înțelege ce aude. Fiecare se simte bine doar dacă celălalt se dă deoparte sau, și mai bine, dacă rămîne afară⁴. Celălalt care este al Treilea poate fi întîlnit doar atunci cînd părăsim domeniul moralității propriu-zise și intrăm în altă lume, domeniul Ordinii Sociale guvernate de Justiție, nu de moralitate. Ca să-l cităm din nou pe Lévinas,

³ Agnes Heller, *A Philosophy of History in Fragments*, Blackwell, Oxford, 1993, p. 85.

⁴ În *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Cambridge, 1989, pp. 187–188, am încercat să clarific separarea uluitoare, illogică, din conștiința multor germani, între imaginea „evreilor ca atare“ – evreii ca o categorie, universal condamnați sau tratați cu o indiferență rece – și cea a vecinului evreu, a evreului de alături, imagine care a rămas stăruitor neafectată de stereotipul categoric. Sugeram, în concluzie, că „acel context al proximității cu responsabilitate, în care se formează imaginile personale, le înconjoară cu un zid moral gros, aproape de nepătruns cu argumente «abstracte». Stereotipul intelectual poate fi convingător sau înșelător, totuși zona sa de aplicare se termină brusc acolo unde începe sfera legăturii personale. «Celălalt», în calitate de *categorie abstractă*, pur și simplu nu comunică cu «celălalt» pe care îl cunosc“.

acesta este domeniul Statului, al justiției, al politicii. Justiția se deosebește de caritate prin faptul că permite intervenția unei anumite forme de egalitate și măsură, a unui set de reguli sociale stabilite conform judecării Statului și astfel și a politicii. Relația dintre mine și celălalt trebuie să lase loc de data aceasta pentru cel de al treilea, un judecător suveran care alege între doi egali⁵.

Ceea ce îl face pe cel de al Treilea atât de diferit de Celălalt, pe care l-am cunoscut în întâlnirea morală, este *distanța* acestui al Treilea, clar distinctă de *proximitatea* morală a Celuilalt. În aprecierea a ceea ce numește „semnificația sociologică a celui de al treilea element“, Georg Simmel⁶ a redus rolul unic și fecund al celui de al Treilea la faptul că „al treilea element se află la o asemenea distanță de celelalte două încât nu există interacțiuni propriu-zis sociologice care să privească toate trei elementele deopotrivă“. Cel de la „treilea“ e în mod constant lăsat în urmă, lăsat deoparte de către orice apropiere oricare dintre „diade“ în cadrul „triadei“. Putem presupune că tocmai această lășare deoparte, această separare a intereselor, care poate fi calificată ca „pierdere a proximității“, i-a acordat celui de al Treilea rolul unic de „cea de a treia parte *dezinteresată*“. „Dezinteresul“ revine ca „obiectivitate“. Din poziția avantajoasă a celui de al Treilea, și doar a lui, „asocierea morală“ devine *grup*, o entitate cu viață proprie, o totalitate care e „mai mare decât suma părților sale“. Astfel, simultan, eurile (unice și de neînlocuit, deși se află în cadrul asocierii morale) devin comparabile, măsurabile, evaluabile pe baza unor standarde extrapersonale, „medii din punct de vedere statistic“ sau „normative“, iar cel de al Treilea este ferm plasat în poziția judecătorului, a arbitrilor, a celui care dă verdictul. Impulsurilor neraționale ale eurilor morale, cel de al Treilea le poate opune acum „criteriile obiective“ ale intereselor și avantajelor. Asimetria relației morale aproape a dispărut, partenerii sînt acum egali, pot fi înlocuiți și schimbați. Ei trebuie să explice ce fac, să înfrunte argumentele, să se justifice față de standarde care nu sînt ale lor. Locul e eliberat pentru norme, legi, reguli etice și tribunale.

Dar pe acest loc trebuie construit urgent. Obiectivitatea, darul celui de al Treilea, a dat o lovitură mortală, și măcar potențial finală, afecțiunii care i-a legat pe partenerii morali. „Un al treilea element, de mediere, lipsește pretențiile conflictuale de calitățile lor afective“, spune

⁵ Roger-Pol Droit, interviu cu Emmanuel Lévinas, în „Le Monde“, 2 iuin 1992.

⁶ Toate citatele care urmează sînt din lucrarea *The Sociology of Georg Simmel*, ed. and trans. Kurt H. Wolff, Frec Press, Glencoe, 1950, pp. 145–153.

Simmel ; dar el lipsește și afecțiunea de forță sa de călăuză a vieții. *Trebuie* să apară rațiunea – acest dușman al pasiunii – ca să nu fie dezorientare și haos. Rațiunea este ceea ce numim evaluarea ex post facto a acțiunilor din care pasiunea sau naivitatea au fost golate. Rațiunea e cea care sperăm să ne spună ce să facem atunci când pasiunea s-a stins și nu ne mai stimulează. Nu putem trăi fără rațiune o dată ce supraviețuirea „grupului“ este altceva decît viața Celuilalt și responsabilitatea mea, care o susține, o dată ce unicul Celălalt s-a dizolvat în diversitatea celor Mulți ; e acum problema între viața mea și viața celor mulți. Supraviețuirea celor mulți și supraviețuirea mea proprie sînt două supraviețuiri diferite, poate că eu am devenit un „individ“, dar Celălalt sigur și-a pierdut individualitatea, dizolvată acum într-un stereotip de categorie, și astfel „existența mea pentru“ s-a separat în sarcina autoconservării și în obligația de conservare a grupului.

Atunci cînd Celălalt se dizolvă în cei Mulți, primul lucru ce se dizolvă este Fața. Celălalt (Ceilălți) este (sînt) acum fără față. Ei sînt persoane (*persona* înseamnă masca ce ascunde – așa cum fac măștile – nu ce dezvăluie fața), eu am acum de a face cu măști (clase de măști, stereotipuri la care mă trimit măștile/uniformele), nu cu fețe. Masca este cea care hotărăște cu cine am de a face și care trebuie să fie răspunsurile mele. Trebuie să învăț semnificațiile fiecărui *tip* de mască și să memorez răspunsurile asociate acestora. Dar nici atunci nu pot fi sigur în totalitate. Măștile nu sînt la fel de demne de încredere ca și fețele, ele pot fi puse și scoase, ascund la fel de mult cît (dacă nu mai mult decît) dezvăluie. Încrederea nevinovată, plină de speranță, a impulsului moral a fost înlocuită cu anxietatea nicidecînd temperată a nesiguranței. O dată cu apariția celui de al Treilea, a apărut și amăgirea, chiar mai înspăimîntătoare în prevestirea sa decît în prezența sa confirmată, mai paralizantă decît pericolele adevărate de afară, pentru că este un spectru neexorcizabil. Iar eu trebuie să trăiesc cu această anxietate. Fie că-mi place, fie că nu, trebuie să *am încredere* în măști – nu există altă cale. Încrederea e modul de a trăi cu anxietatea, nu modul de a scăpa de ea.

Să analizăm două păreri strident contradictorii, cea a lui Løgstrup prima oară, iar apoi a lui Șestov :

E o caracteristică a vieții umane că avem încredere unii în alții... Inițial credem fiecare cuvîntul celuiilalt, inițial credem fiecare în celălalt... Totuși, a avea încredere înseamnă a ne abandona în mîinile celorlalți... Că încrederea și abandonul ce o

însoțește constituie o parte fundamentală a vieții omenești se vede... atunci când încrederea e înșelată.

Homo homini lupus reprezintă una dintre cele mai sigure maxime... În fiecare aproape al nostru ne temen de un lup. „Acest tip e rău, dacă nu e oprit de lege, ne va distruge“, așa gândim de fiecare dată când un om iese de pe făgașul tradiției consacrate⁷.

Cele două citate se contrazic, dar totuși nu se exclud – sfidînd logica, sînt amîndouă corecte : condiția vieții noastre e marcată de contradicție și astfel obligată să rămînă ambivalentă fără putință de vindecare. Avem încredere și nu avem ; ne e la fel de teamă să avem încredere (ceea ce ne va transforma într-o pradă ușoară pentru orice escroc) și să nu avem (neîncrederea permanentă ne va face viața de nesuportat). Lăsați în voia soartei (care ar fi aceea?), sîntem incapabili să alegem între încredere și neîncredere. Astfel considerăm că alții sînt demni de încredere și suspecti, în același timp, ceea ce ne ține într-o stare de permanentă discordanță cognitivă. Sîntem pierduți, derutați, vulnerabili. Avem nevoie de ajutor.

Societatea e numele acestui ajutor. „În etica necunoscuților“, scria Stephen Toulmin, „respectarea regulilor e totul, iar ocaziile de discreție sînt puține“, în vreme ce „în etica intimității, discreția e totul, iar relevanța regulilor stricte este minimă“⁸. Cei care nu se mai pot baza pe discreție au mare nevoie de reguli. Societatea e numele locului în care se află regulile și de unde se obțin ele.

Se pare totuși că există două locuri ; unul ce face oferte pe care clienții consideră că e greu să le refuze, altul ce nu acceptă refuzuri. Se mai pare, ocazional, că societatea susține eul moral la fel cum sfoara îl susține pe cel spînzurat – normele fiind sfoara, iar rațiunea fabricantul de sfoară.

Structură și antistructură

Într-una dintre cele mai subevaluate lucrări de antropologie, printre cele foarte mari (sau într-una dintre cele mai mari lucrări de

⁷ Knud E. Løgstrup, *The Ethical Demand*, trans. Theodor I. Jensen, Fortress Press, Philadelphia, 1971, pp. 8–9 ; *A Shestov Anthology*, p. 70.

⁸ Citat după Jeffrey Blustein, *Care and Contract : Taking the Personal Point of View*, Oxford University Press, 1991, p. 218.

antropologie, printre cele subevaluate), Victor W. Turner a distins două tipuri diferite de „a fi împreună“, după modul în care comportamentul celor care sînt (sau ajung) împreună este sugerat, format și coordonat :

E ca și cum ar exista aici două modele „majore“ de interrelații umane, juxtapuse și alternante.

Primul este al societății ca sistem structurat, diferențiat și adesea ierarhic, de poziții politico-legal-economice, cu multe tipuri de evaluare, ce separă oamenii după „mai mult“ și „mai puțin“.

Al doilea... este al societății ca o *communitas*, comunitate, nestructurată sau structurată rudimentar și relativ nediferențiată, sau chiar ca o comuniune de indivizi egali care se supun împreună autorității generale a bătrînilor din ritual.

La prima vedere, dualitatea propusă de Turner pentru modelele sociale pare doar o altă versiune a distincției ideale-tipice atît de venerate dintre *Gesellschaft* și *Gemeinschaft*. Dar spre deosebire de Tönnies, Turner sugerează nu o succesiune istorică și o exclusivitate temporală a celor două forme, ci coexistența, interpenetrarea și alternarea lor, continuă și regulată. Pentru a distinge modelul său bipartit de perechea conceptuală banalizată în folclorul social-științific, Turner își propune să vorbească de *societas* și *communitas* – cea de a doua apărînd, după opinia sa, în mod evident și regulat, chiar și într-o societate bine structurată, ori de cîte ori un individ sau un grup trece sau este mutat dintr-un loc în altul într-o structură socială (esența argumentației lui Turner, dezvoltată din analiza „riturilor de trecere“, e că nu există nici o cale directă de la un loc, definit din punct de vedere social în structura socială, la altul ; călătorii trebuie să treacă prima dată prin *communitas*, care în funcție de *societas*, este un limb, un gol, un niciunde). Turner a exprimat uneori opoziția aceasta în mod diferit, ca „structură versus antistructură“ : condiția lui *communitas* este disiparea sau suspendarea sau anularea temporară a aranjamentelor structurale care susțin, în „vremuri normale“, viața lui *societas*.

Condițiile lui *societas* și *communitas* sînt opuse aproape sub toate aspectele. Unele aspecte par totuși deosebit de relevante pentru subiectul nostru. Dacă *societas* se caracterizează prin eterogenitate, inegalitate, diferențierea statutelor, sistem nominal, *communitas* e marcată de omogenitate, egalitate, absența statutelor, anonimă. Acest grupaj de diferențe înrudite se reflectă simbolic în opozițiile pregnante între, să

spunem, îmbrăcămintea distinctivă legată de statut, pe de o parte, și uniformă (sau goliciune ; dezbrăcarea în public fiind cea mai energică declarație „antistructurală“), pe de altă parte ; sau între supra și subsimbolizarea distincțiilor sexuale ; sau între grija și indiferența față de aspectul personal. Cu alte cuvinte, *communitas* topește ceea ce *societas* încearcă din greu să toarne în forme și să forjeze. Sau *societas* modelează și solidifică tot ceea ce în *communitas* este lichid și fără formă.

Turner explică în general din punct de vedere funcțional prezența simultană (deschisă sau mascată) a celor două condiții : pauza scurtă a schimbărilor de statut în *communitas* între două perioade de ședere pe loc în *societas* are

semnificația socială a transformării lor într-un fel de *primo materia* umană, lipsită de formă specifică și redusă la o condiție care, cu toate că este încă socială, e fără sau sub toate formele acceptate de statut. Ceea ce înseamnă că un individ trebuie să coboare mai mult decât scara statutelor pentru a urca pe aceasta⁹.

Indivizii trebuie umiliți pentru a fi înălțați, despuiați de veșmintele anterioare, legate de statut, astfel încât să poată fi îmbrăcați cu altele diferite ; această necesitate, dictată mai ales de premisele reproducerii sistemice, face prezența simultană a celor două „stări“ indispensabilă din punct de vedere funcțional. Chiar dacă nu e implicat nici un țel conștient, totuși nevoia de conducere a sistemului e considerată a fi „explicația“ dualității. Astfel, poziția dominantă a „structurii“ față de „antistructură“ este reconfirmată indirect în logica explicației : în explicație, „antistructura“ apare ca fata în casă a „structurii“. Ceea ce face ca „explicațiile“ funcționale să nu fie mult mai mult decât relatările dominației – dominația povestită – este faptul că presupunerile lor sînt considerate dinainte valabile, presupuneri care au atribuit rolurile de

⁹ Victor W. Turner, *The Ritual Process : Structure and Anti-Structure*, Routledge, London, 1969, pp. 96, 170. E adevărat că, spre finalul studiului său, Turner consideră – fără a detalia – posibilitatea unei „conștiințe duble“ în fiecare societate, exprimată în referirile implicite la „două modele sociale opuse“. „În procesul vieții sociale, comportamentul în conformitate cu un model tindc «să se îndepărteze» de comportamentul în conformitate cu celălalt model. Decideratul ultim este, totuși, să se acționeze în funcție de valorile lui *communitas* chiar și atunci cînd se joacă roluri structurale“ (p. 177). Dar cu toate acestea, pe întreaga durată a discuției, Turner susține că cele două condiții sînt două „stări“ ale organizării sociale, separate, suficiente lor însele din punct de vedere analitic, sau două modele teoretice tot separate.

stăpîn și de servitor înainte de începerea efortului de a explica. De aceea, tema funcționalității trebuie îndepărtată din analiza lui Turner, ca nu cumva tema să fie confundată încă o dată cu o resursă. Există un alt aspect al analizei lui Turner care trebuie regîndit și revizuit : tendința în mare măsură subconștientă de a considera „antistructura“ după modelul „structurii“, de a o trata ca pe o altă structură, structură cu semnul minus. Fie ca o altă realitate (limitată în timp) a societății, fie ca o parte a societății sau ca un model analitic, antistructura apare ca o „stare“ a realității sociale. La rîndul său, structura (deși știm acum că este un proces, o activitate, perpetuă și niciodată total repetitivă, de autoreproducere) tinde să fie gîndită în funcție de „obiectivul“ său, adică de o stare stabilă, stabilitate pe care se străduiește să o atingă și să o perpetueze. Acest mod de gîndire a marcat descoperirea altfel revoluționară a antistructurii de către Turner și s-a manifestat în prezentarea unei imagini esențial statice a „structurii nestructurale“. Precipitatul unei asemenea gîndiri bazate pe structură trebuie de asemenea îndepărtat din viziunea teoretică a lui Turner, dacă e folosită în analiza modurilor în care e atinsă relația umană atunci cînd și acolo unde impulsurile morale au încetat să fie suficiente în calitate de principiu călăuzitor al acțiunii.

Eu sugerez că e bine să se gîndească în funcție de două *proces* sociale, mai degrabă decît *stări* ale societății ; și că, mai degrabă decît să se considere unul „supliment funcțional“ al celuilalt, e mai bine ca fiecare să fie considerat un fenomen în sine și cu semnificație proprie, autotelică ; și că ambele procese pot fi cel mai bine concepute ca „fapte brute“ ale condiției umane, astfel încît întrebările „De ce?“ și „Pentru ce?“ devin redundante în vreme ce interpretarea se concentrează asupra modului în care funcționează fiecare proces și asupra formelor pe care le produce în acest timp.

Cele două procese (ambele fiind procese de *structurare*, după criteriile lui Giddens) sînt cel de *socializare* și cel de *sociabilitate*. Referindu-ne la metafora spațiului social (a cărui imagine avantajează de la început „structura“, cu înclinație înspre dominația exclusivă), putem vorbi de procese care încep „de sus în jos“, respectiv „de jos în sus“. Sau putem considera diferența între cele două procese ca o diferență între „conducere“ și „spontaneitate“. În alt mod, putem exprima această opoziție ca pe o opoziție între înlocuirea moralității cu *reguli discursive* și înlocuirea moralității cu *estetica*. Socializarea (cel puțin în societatea modernă) are ca scop crearea unui mediu de acțiune alcătuit din opțiuni

ce pot fi „respectate discursiv“, ceea ce se reduce la calculul rațional al pierderilor și câștigurilor. Sociabilitatea plasează unicitatea deasupra regularității și sublimul deasupra raționalului, neacceptând de aceea în general regulile, făcând respectarea discursivă a regulilor problematică și anulând semnificația instrumentală a acțiunii.

Cele două procese vin în contradicție și se află într-o competiție constantă, ajungând uneori la luptă deschisă, deși doar primul este, în mod declarat, într-o stare de război de uzură cu celălalt. După cum remarcă Sorel, „există tendința de înlocuire a vechii sălbăticii cu viclenia, și mulți sociologi consideră acest lucru un real progres“¹⁰. Într-adevăr, în epoca modernă, mulți (cei mai mulți) sociologi, luând ideile celor puternici drept idei puternice, și rezultatele constrângerii și ale îndochinării îndelungate drept legi ale istoriei, au avut tendința de a simpatiza cu conducătorii și de a împărtăși îngrijorarea lor față de obstacolele ce apar pe drumul către armonie și ordine. Prin consens aproape unanim, viitorul aparținea conducătorilor ; viitorul avea să fie o societate condusă – și astfel anomaliile care nu se potriveau cu imaginea progresului au luptat în zadar pentru locul lor de drept în cadrul viziunii sociologice asupra lumii. Dacă erau admise, acest lucru se putea doar în calitatea *a priori* incriminată.

Supraraționalizarea impulsului moral

Socializarea este un proces controlabil (deși nu e întotdeauna controlat de persoane care pot fi indicate și numite), destinat reproducerii (perpetuării) anumitor aranjamente de identități ; ea constă, în obiectivul său ideal, dacă nu în practică, în atribuirea de identități fiecărui membru al unei colectivități. Socializarea reprezintă modalitatea de clasificare și de diferențiere : într-adevăr, se poate spune că un control al ordinii sociale constă, în primul rând, în activitatea de clasificare și de diferențiere a drepturilor și îndatoririlor atribuite din punct de vedere social, care se combină în identități purtate individual sau împărțite în cadrul categoriilor de indivizi. În societatea modernă, ceea ce s-a clasificat și diferențiat și atribuit, în primul rând, nu au fost identități

¹⁰ Georges Sorel, *Reflections on Violence*, trans. T. E. Hulme, Collier, New York, 1967. p. 191.

explicite, ci mai degrabă grade variabile de libertate de mișcare între identități, sau – dacă se preferă astfel – libertatea de a *alege între identități*. Tocmai această libertate a fost distribuită inegal, asigurând deci dimensiunea majoră a diferențierii (inegalității).

Un procent relativ mic al populației s-a apropiat de polul a ceea ce Nietzsche numea „supraoameni” – cei care aleg, cei care stabilesc regulile, cei care se ridică singuri, „indivizii” în sensul strict al cuvântului, cel de entități independente și autopropulsate. De cealaltă parte se aflau restul, cei în care nu se avea încredere în luarea deciziilor, cei cărora li se contesta capacitatea morală și abilitatea de a utiliza în mod acceptabil libertatea, dacă li se acorda. În expunerea sumară a lui Stanley Cohen¹¹, „marile proiecte de disciplinare, de reglementare, de control, de segregare și supraveghere descrise de istorici... erau toate proiecte de clasificare”. Marea majoritate a populației a fost „clasificată” pe baza independenței morale și a autocontrolului. Aspirațiile sale de a alege (dacă asemenea aspirații se făceau simțite), încercările individuale sau colective de a anula identitățile atribuite erau, în consecință, incriminate ca niște comportamente ce meritau a fi pedepsite sau necesitau un tratament sever, ori ambele.

„Restul” era destul de voluminos și cuprindea categorii cu grade variabile de incapacitate etică și neloialitate. „Rasele inferioare” – înapoiate, lipsite de înțelepciune și inteligență, infantile în neputința lor de a gândi în viitor și periculoase în forța lor fizică neîmblânzită pe care și-o desfășurau în izbucniri trecătoare de pasiune. Cei săraci și sărmani – stimulați de impulsuri tenebroase mai degrabă decât de rațiune, lacomi și totuși incapabili să-și asigure bunăstarea prin cumpătare și muncă, ușor deturnați de la datorie de plăcerile senzuale, neglijenți ei înșiși și totuși invidioși pe rezultatele prudenței altora. Femeile – înzestrate sau împovărate cu o doză mai mare de animalitate decât bărbații, incapabile să urmeze consecvent vocea rațiunii, fiind permanent în pericol de a se abate din drum din cauza emoțiilor. Ceea ce a unit asemenea clase net distincte de oameni, făcându-i obiecte ale alegerii mai degrabă decât persoane care aleg, și astfel sursa și ținta preocupării etice-reformatoare-punitive, a fost trăsătura *incapacității morale* imputate tuturor. Presupusa absență a capacității de judecată morală („rezonabilă”, „matură”) a făcut a

¹¹ Stanley Cohen, *Visions of Social Control : Crime, Punishment and Classification*, Polity Press, Cambridge, 1985, pp. 191–192.

priori toate opțiunile lor suspecte, în măsura în care erau opțiuni autonome, opțiuni proprii, opțiuni spontane și necăutate. Controlul lui Foucault, „marile încarcerări“ ale secolului al XIX-lea, nu au fost decît o expresie practică a principiului călăuzirii din etica promovată de socializare, destinată claselor „indolente din punct de vedere moral“ : regula conform căreia comportamentul lor bun poate fi doar heteronom, impus, venit din exterior.

Libertatea de alegere a claselor neștiutoare și periculoase, ori de cîte ori s-a manifestat în practică sau în inspirație, a fost alternativ patologizată (medicalizată) sau incriminată. Într-adevăr, granița între incapacitatea morală și comportamentul criminal a fost aproape ștersă : criminalii au recurs la mijloace odioase din cauza viciilor lor morale – așa că ridicarea libertății lor de alegere a fost singura metodă de a-i apăra împotriva propriilor impulsuri criminale și, eventual, de a-i îndrepta, adică de a-i „învăța“ respectarea preceptelor etice. Clive Emsley a rezumat strălucit strategia următoare :

În perioada 1750–1900, majoritatea experților și comentatorilor s-au străduit să nege orice relație între salariile mici, sărăcie și criminalitate. Cauzele principale ale crimei erau considerate slăbiciunea morală, desfrîul, lenea, literatura proastă, neglijența părinților și lipsa de educație...

[Destinați închisorilor erau] cei percepuți a se afla pe panta alunecoasă către pierzanie și care aveau nevoie, de aceea, de corecție – cei ce tulbură ordinea, vagabonzii, cerșetorii sau chiar cei descriși simplu ca „pungași“¹².

Incriminarea și încarcerarea acționau ca profeții ce se realizau singure. Diferențele individuale între delicvenți erau uniformizate și declarate irelevante ; criminalii erau ținuți în condiții destinate a scoate la iveală comportamente monoton de identice, în același timp reducînd la minimum numărul de ocazii în care deținuții să acționeze ca persoane cu principii și să se lase călăuzite de acestea. Anonimatul maselor era destinat a genera criminalitatea, iar criminalii ofereau bazele unei ștergeri a diferențelor, ale unui context penal uniform, care, la rîndul său, nu putea decît să confirme în mod vizibil adevărul presupunerii

¹² Clive Emsley, *Crime and Society in England, 1750–1900*, Longman, London, 1987, pp. 49–50, 202.

inițiale. După cum a descoperit Nils Christie în studiul său asupra practicii penale contemporane,

O decizie politică pentru eliminarea preocupării față de trecutul social al acuzatului înseamnă mult mai mult decât a face caracteristicile acestea nepotrivite pentru hotărîrea pedepsei. Deci delictventul este, în mare măsură, exclus ca persoană. Nu are rost să se expună un trecut social, vise din copilărie, înfrîngerii – combinate poate cu amintiri ale zilelor fericite – viața socială. toate acele detalii esențiale perceperii celui alt ca o adevărată ființă umană. Cu Manualul de Sentințe și cu primul său rezultat, Tabelul de Sentințe, crima e standardizată ca Niveluri ale Delictului, viața unei persoane ca Puncte ale Istoriei Penale, iar sentințele se reduc la găsirea punctelor în care se întîlnesc două linii¹³.

În clasificarea și diferențierea societății moderne, incriminarea rămîne desigur tratarea periferiei ; aceasta nu reprezintă totuși marginea „ce nu se încadrează“, care a rămas după ce grosul societății a fost împărțit cu succes în categoriile respective și transformat astfel în totalitatea ordonată (deși periferia este și asta). Incriminarea, încarcerarea și practica penală ca atare pot fi văzute mai degrabă ca întrupări ale „tehnicii de control“ din societatea modernă, duse la extrem, sau – și mai bine – apropiindu-se de acel orizont ideal care îi stabilește standardele și îi determină direcția progresului. Prin această interpretare, practica penală poate servi drept laborator unde tendințele, atenuate și denaturate în altă parte, pot fi observate în formă pură ; la urma urmei, controlul și ordinea constituie obiectivele declarate ale sistemului închisorilor, și obiectivele cărora li se acordă în mod deschis prioritate față de alte considerații și care sînt eliberate de constrîngerile impuse de alte scopuri, potențial incompatibile. Poate servi drept laborator de acest tip pentru studenții din societatea modernă ; servește drept laborator de acest tip, cu siguranță, pentru practicieni. Stanley Cohen sugerează că tendința generală a practicii penale (putem adăuga : și a practicilor de control medical, psihiatric, industrial, educațional și de

¹³ Nils Christie, *Crime Control as Industry : Towards Gulags, Western Style?*, Routledge, London, 1993, p. 138. Modelul de personalizării, anonimatului și uniformizării individualităților plancază deasupra închisorii moderne ca idealuri pentru care s-a luptat meru, dar care nu au fost atinse niciodată. „Progresul“ condițiilor din închisori se măsoară, cel puțin în Statele Unite, prin apropierea de acest ideal. Christie citează, după „Los Angeles Times“ din 1 mai 1990, descrierea închisorii Pelican Bay, „cea mai evoluată“, „complet automatizată și concepută în așa fel încît deținuții să nu dea ochii nici cu gardienii, nici unii cu alții“ (p. 86).

toate celelalte feluri, care, în epoca „marii încarcerări“, au început prin detenția obiectelor lor într-un spațiu închis, supravegheat continuu) trece de la zidurile impenetrabile ce ascund interiorul de curiozitatea nedorită a celor din afară, către „deschiderea“ practicilor în fața privirii interesate și a utilizării dedicate a tuturor, în timp ce desființează atât zidurile care despart zonele „controlate“ de cele „libere“, cât și diferența între „deținuți“ și „oamenii liberi“¹⁴.

Ceea ce se poate observa în acel laborator este rolul atribuit heteronomiei comportării ca principiu suprem al controlului social. Accentul se pune pe crearea unui context în care varietatea acțiunilor e redusă, dacă nu chiar total eliminată. Nu există reacții întâmplătoare, ce rezultă în mod normal din libertatea de alegere ; în schimb, se observă o transparență maximă a legăturii între stimulul extern și mișcările fizice ; caracterul previzibil maxim al reacțiilor e asigurat prin transformarea uniformității contextului în uniformitatea comportării. Se poate spune că practica de ordonare a societății moderne urmează intuitiv principiile metodologice behavioriste : cea mai ordonată societate va fi cea în care idiosincrazia motivațiilor individului este lipsită de orice influență asupra acțiunilor sale, cea în care ceea ce gîndesc și simt actorii nu mai contează, deoarece, indiferent de gîndurile și emoțiile lor, rezultatul nu e afectat. Dacă ordinea socială se bazează pe speranța rațională că majoritatea membrilor societății, în cea mai mare parte a timpului, vor urma un cod etic invariabil, trebuie luate măsuri în primul rînd pentru reducerea sau eliminarea impactului impulsurilor morale, care sînt întotdeauna – ireparabil – atât de personale, de nedisciplinate, de imprevizibile. Păstrarea ordinii înseamnă menținerea societății – acea rețea de interacțiuni sociale – *structurate*.

Din punct de vedere ontologic, structura înseamnă relativă repetare, monotonie a evenimentelor ; din punct de vedere epistemologic, ea înseamnă (din acest motiv) previzibilitate. Numim „structurat“ un spațiu în care probabilitățile nu sînt distribuite la întîmplare, în care e probabil ca anumite evenimente să aibă loc mai degrabă decît altele. În acest sens, „societatea“ este „structurată“ – o insulă de regularitate într-o mare de aleatoriu. O asemenea regularitate precară poate exista doar ca rezultat continuu, perpetuu, al presiunii „de socializare“ (a cărei dimensiune *procesuală* se descrie, pe scurt, ca „*organizare socială*“). Orice organizare socială, mică

¹⁴ „Calca de intrare într-o instituție nu e clară... Calca de ieșire e și mai puțin clară... după cum nu e clar nici ce sau unde este instituția“ (Cohen, *Visions of Social Control*, p. 57).

sau mare, globală sau locală și specifică din punct de vedere funcțional, constă în supunerea comportamentului elementelor sale unor criterii de evaluare fie *instrumentale*, fie *procedurale*. Și mai important, ea constă în privarea de legalitate și eliminarea forțată a tuturor celorlalte criterii, și, în primul rând, a standardelor care anulează autoritatea legiuitoare a totalității și face astfel comportamentul elementelor flexibil în fața presiunilor de socializare.

Printre astfel de standarde menite a fi suprimate, locul de onoare e ocupat de impulsul moral – sursa unui comportament în mod evident autonom (și de aceea, din poziția avantajoasă a organizării, *imprevizibil* și ostil ordinii). După cum am afirmat anterior, autonomia comportamentului moral este finală și ireductibilă : moralitatea scapă oricărei codificări, așa cum nu servește nici unui scop exterior sieși și cum nu intră în relație cu nimic din afara sa, adică nu are nici o relație ce poate fi controlată, standardizată, codificată. Comportamentul moral se declanșează prin simpla prezență a Celuilalt ca *față*, adică o autoritate *fără* putere. Celălalt cere *fără a amenința* cu pedeapsa sau a promite recompense. Celălalt *nu-mi poate* face nimic, nici nu mă poate pedepsi, nici nu mă poate răsplăti ; tocmai această slăbiciune a Celuilalt îmi dezvăluie puterea, capacitatea de a acționa, ca responsabilitate. Acțiunea morală e ceea ce urmează după responsabilitate. Spre deosebire de acțiunea provocată de teama de pedeapsă sau de promisiunea recompensei, ea nu duce la succes sau nu ajută la supraviețuire. Fiind lipsită de scop, ea scapă oricărei posibilități de legislație heteronomă sau de „salvare discursivă“, rămâne surdă la *conatus essendi* și de aceea ocolește judecata „interesului rațional“ și sfatul autoconservării calculate, cele două punți gemene către lumea lui „este“, a dependenței și a heteronomiei. Fața celuilalt (insistă Lévinas, după cum ne amintim) reprezintă o limită impusă efortului de a exista. De aceea oferă libertatea ultimă : libertatea față de sursa oricărei heteronomii, față de orice dependență, față de insistența naturii de a exista. Confruntată cu o asemenea libertate, „societatea“ e dezarmată, chemarea la ordine se izbește de surzenie, argumentele rațiunii dau de neînțelegere, amenințarea cu pedeapsa încetează să mai sperie.

Reacția organizării la o astfel de autonomie a comportamentului moral o constituie heteronomia raționalităților instrumentale și procedurale. Legea și interesul înlocuiesc gratuitatea și lipsa de autorizare a impulsului moral : actorii sînt provocați să-și justifice comportamentul prin rațiune, definit fie de țelul aprobat, fie de regulile

de comportare. Doar acțiunile gândite și argumentate în acest fel, sau potrivite pentru a fi narate astfel, sînt admise în clasa acțiunilor cu adevărat *sociale*, adică a acțiunilor *raționale*, adică a acțiunilor ce servesc ca mijloc de definire a actorilor ca actori *sociali*. Așadar, acțiunile care nu îndeplinesc criteriile urmăririi unui țel sau ale disciplinei procedurale sînt declarate nesociale, iraționale și *private*. Modalitatea de socializare a acțiunilor prin organizare include, ca un corolar indispensabil, privatizarea moralității.

Orice organizare socială constă de aceea în neutralizarea impactului perturbator al impulsului moral. Aceasta se realizează printr-un număr de aranjamente complementare : (1) asigurarea unei *distanțe*, nu a unei *proximități*, între cei doi poli ai acțiunii – „a face“ și „a suferi“ ; așadar, cei care suportă acțiunea sînt inaccesibili impulsului moral al actorilor ; (2) scutirea „altora“ de clasa obiectelor potențiale ale responsabilității morale, a „fețelor“ potențiale ; (3) dezasamblarea altor obiecte umane ale acțiunii în mulțimi de trăsături specifice din punct de vedere funcțional și menținerea acestor trăsături separate, astfel încît ocazia reasamblării „feței“ din „elemente“ disparate să nu apară, iar sarcina stabilită pentru fiecare acțiune să poată fi scutită de evaluare morală.

Prin aceste aranjamente, organizarea nu promovează comportamentul imoral. Nu susține răul, așa cum unii critici se grăbesc să acuze ; totuși, nu încurajează nici binele, contrar scenariilor compuse pentru autopromovarea sa. Ea pur și simplu face acțiunea socială *adiaforică* din punct de vedere moral (termenul *adiaphoron* aparține limbajului *ecleziastic* ; însemna inițial o credință sau un obicei declarate de Biserică indiferente – nici merit, nici păcat – și care nu necesitau astfel nici o luare de poziție, nici susținere, nici interzicere oficială) : nici bună, nici rea, apreciabilă pe baza unor criterii tehnice (orientate înspre scop sau procedurale), dar nu morale. Așadar, ea face responsabilitatea morală față de Celălalt ineficientă în rolul său inițial de limită impusă „efortului de a exista“. (Este tentant să se presupună că filosofii sociali, care, în pragul epocii moderne, au perceput primii organizarea socială ca pe o chestiune de intenție și de îmbunătățire rațională, au teoretizat tocmai această calitate a organizării ca „nemurire a Omului“ ce transcende, și privatizează în irelevanță socială, mortalitatea indivizilor.)

Să trecem în revistă, unul cîte unul, aceste aranjamente care constituie simultan „etica“ organizării sociale și adiaforizează din punct de vedere moral acțiunea socială.

Vom începe cu îndepărtarea efectelor acțiunii dincolo de limitele morale : găsindu-se în „starea de agenți”¹⁵ și despărțiți atât de sursele cu intenții conștientizate ale lanțului de acțiuni, cât și de efectele ultime ale acțiunii, de către o serie de mediatori¹⁶, actorii au arareori șansa de a analiza intențiile pe care propriile contribuții sînt destinate a le servi, și chiar mai rar de a privi direct consecințele faptelor lor. Și mai important, dacă ar trebui vreodată să le înfrunte, le-ar concepe cu greu drept consecințe ale faptelor lor cu adevărat. La urma urmei, e improbabil să-și perceapă propria sarcină – mică și neînsemnată comparativ cu celelalte sarcini care au contribuit la rezultatele finale – ca relevantă *din punct de vedere moral*. Deoarece fiecare acțiune este atât *mediată*, cât și *mediatoare* „pur și simplu”, suspiciunea de legătură cauzală e în mod convingător eliminată prin negarea evidenței ca rezultat „neanticipat” sau oricum „neintenționat” (sau, și mai bine, „produs sau efect secundar”) al unui act neutru din punct de vedere moral, o greșeală de rațiune, mai degrabă decît un eșec etic. Cu alte cuvinte, organizarea poate fi descrisă ca un mijloc pentru menținerea responsabilității morale în stare de plutire. Responsabilitatea „aflată în stare de plutire” nu aparține nimănui în mod special, deoarece contribuția fiecăruia la efectul final e prea mărunță sau parțială pentru a i se atribui în mod semnificativ o funcție cauzală, ca să nu mai amintim rolul de cauză decisivă. Disecarea responsabilității și dispersarea a ceea ce a rămas duce, pe plan structural, la ceea ce Hannah Arendt a descris cu pertinență ca „autoritatea Nimănui” ; pe plan individual, lasă actorul, ca subiect moral, fără grai și fără apărare, atunci cînd e confruntat cu puterea dublă a sarcinii atribuite și a regulilor procedurale.

Corolarul important al „stării de agenți” este că, deși a fost îndepărtată acum la o distanță sigură de scopurile umane ultime ale

¹⁵ „Starea de agenți” (termen inventat de Stanley Milgram, vezi lucrarea sa *Obedience to Authority : An Experimental View*, Tavistock, London, 1974, p. 133) se referă la situația în care responsabilitatea nu mai este a actorului, acesta acționînd pe baza dorințelor altcuiva. Definirea situației de stare de agenți e, din punctul de vedere al actorului, heteronomă și include descrierea actorului ca agent al autorității.

¹⁶ „Acțiunea mediată” (termen inventat de John Lachs, vezi lucrarea sa *Responsibility and the Individual in Modern Society*, Harvester, Brighton, 1981, pp. 12–13, 57–58) se referă la prezența unui număr nedefinit de „persoane intermediare” între actor și efectele ultime ale acțiunii ; ignorarea de către noi a adevăratelor consecințe ale acțiunii în care sîntem parte (dar numai parte) „e o măsură a lungimii lanțului de intermediari între noi înșine și acte”. În consecință, este extrem de greu pentru un actor obișnuit „să vadă cum propriile acțiuni, prin efectele lor îndepărtate, contribuie la producerea nefericirii”

acțiunii colective, mai întâi fragmentate, apoi coordonate, capacitatea morală a actorilor nu a dispărut cu totul ; poate fi acum canalizată într-o direcție convenabilă, îndreptată către alți membri ai lanțului de acțiuni, oameni într-o stare similară de agenți, „intermediarii“ din apropierea actorului. De soarta lor este acum actorul, ca eu moral, răspunzător. Capacitatea morală a actorului, care este împiedicată acum să influențeze scopul general și rezultatul efortului colectiv, se desfășoară în serviciul eficienței acestui efort : face din „loialitatea față de semenii“, față de „camarazii de arme“, măsura principală a corectitudinii morale și astfel sporește dăruirea tuturor față de sarcina apropiată, întărește disciplina și dorința de a coopera, reprimând din mers tot ce au stîrnit scrupulele morale legate de efectele îndepărtate ale cooperării.

Al doilea aranjament ar putea fi cel mai bine descris ca „ștergerca feței“ (un proces echivalent cu „dezumanizarea“). El constă în fixarea obiectelor la „capătul de primire“ al acțiunii într-o poziție în care li se refuză calitatea de subiecte morale și astfel li se interzice ridicarea unui obstacol moral împotriva intențiilor și efectelor acțiunii. Cu alte cuvinte, obiectele acțiunii sînt scoase din clasa ființelor care, virtual, se pot confrunta cu actorul ca „fețe“. Numărul de mijloace aplicate în acest scop e cu adevărat imens, începînd cu o privare explicită de protecție morală a dușmanului declarat și sfîrșind cu clasificarea grupurilor selectate printre resursele de acțiune ce pot fi evaluate doar în funcție de valoarea lor tehnică, instrumentală – totul pînă la scoaterea străinului din întîlnirea umană obișnuită în care fața sa poate deveni vizibilă și poate străluci ca o cerință morală. În fiecare caz, impactul limitativ al responsabilității morale față de Celălalt e suspendat și devine inefficient.

Al treilea aranjament distruge obiectul acțiunii ca (potențial) eu moral. Obiectul a fost descompus în trăsături ; totalitatea subiectului moral a fost redusă la o colecție de părți sau de însușiri, a căror subiectivitate morală nu poate fi atribuită nimănui. Acțiunile sînt atunci îndreptate asupra trăsăturilor specifice ale persoanelor mai degrabă decît asupra persoanelor înseși, ocolind sau evitînd cu totul momentul întîlnirii cu efecte semnificative din punct de vedere moral. Trăsăturile constituie „unități de calcul“ prelucrate statistic, complet detașate, în virtutea metodologiei prelucrării, de „persoanele totale“ de la care au fost inițial extrase. (Tocmai această realitate a organizării sociale a fost exprimată în postulatul reducționismului filosofic promovat de pozitivismul logic : demonstrarea faptului că entitatea P poate fi redusă la entitățile x, y și z conduce la deducția că P nu „e altceva decît“ adunarea lui x, y și z. Nu

e de mirare că „lipsa de sens“ a afirmațiilor morale s-a aflat printre primele victime ale reducăionismului logic-pozitivist.) Ca să spunem așa, impactul acțiunii cu țintă limitată asupra obiectelor sale umane ca euri totale este omis și scutit de evaluarea morală ca nefăcând parte din intenție. (Din nou, singurele „persoane totale“ ce apar în viziunea actorului sînt „camarazii de arme“ ai acestuia, iar impulsurile sale morale se concentrează asupra lor.)

Împreună, cele trei aranjamente asigură un grad mare de libertate al organizării sociale față de constrîngerile aplicate de impulsurile morale umane. (În general, această libertate separă organizarea de „asocierea morală“ și îi permite să stabilească scopuri pe care o asociere morală nu ar putea să le atingă ; de fapt, acțiunea cu scop ca atare devine posibilă doar în cadrul organizării sociale.) Ele organizează și vastul spațiu social ce se întinde dincolo de independența morală. Efectul dublu al organizării „structurează“ spațiul : îl face ordonat, regulat, supus calculelor, permițînd prevederea rezultatelor posibile ale acțiunilor. În acest spațiu, calculul rațional, mai degrabă decît impulsul moral nerațional, dezordonat și necontrolat, este cel care orientează acțiunea.

Efectul general al aranjamentelor de mai sus e și *heteronomia* acțiunii, deși nu în fiecare caz acest fapt este evident de la sine. Natura heteronomă a acțiunii e vizibilă atunci cînd acțiunea are loc în cadrul formalizat al unei organizări, cu plutirea responsabilității, susținută oficial, și cu desfășurarea ordinului și a constrîngerii ca principalii determinanți (sau cel puțin factori de fond) ai acțiunii. Este mai puțin vizibilă sau nu este vizibilă deloc atunci cînd ordinul apare deghizat, sub forma „sfatului“ dat de „experți“, persoane ce joacă roluri cărora li s-a atribuit social autoritatea de a pronunța sentințe obligatorii (adevărate, efective, demne de încredere). Heteronomia e și mai greu de detectat atunci cînd asemenea sfaturi sînt „cumpărate“ de „client“ de la *experți* care nu au putere de constrîngere : libertatea consumatorului manifestată în tranzacția comercială și libertatea ulterioară a clientului de a aplica sau de a nesocoti instrucțiunea cumpărată, ascund efectiv faptul că sfatul e rezultatul definirii de către altcineva a situației clientului, al viziunii altcuiva asupra fericirii clientului și al criteriilor altcuiva de a distinge binele de rău, corectitudinea de incorectitudine. Mai mult, natura comercială a tranzacției ascunde faptul că este un mecanism social, despre a cărui funcționare clienții știu puțin și pe care îl pot controla și mai puțin, mecanism ce a ales adresa căutată de client pentru îndrumare, că este un mecanism heteronom care produce tocmai impulsul de a căuta instrucțiunile

altcuiva și aceasta la adresele existente în bine întocmitele „Pagini aurii“, despre care se crede că includ agențiile demne de a li se acorda încredere. E adevărat că unui angajat dintr-o organizație i se dau bani în schimbul supunerii față de ordinele șefilor, în vreme ce un client al pieței dă el însuși bani pentru ordinul expertului, pe care îl poate atunci executa. Altfel, totuși, sfatul experților nu diferă mult de ordinul șefilor în privința impactului său asupra eliberării acțiunii de responsabilitatea morală a actorului și a supunerii sale, în schimb, față de standardele, heteronom controlate, ale câștigului și ale eficienței instrumentale.

Supraestetizarea impulsului moral

Celălalt mod în care eurile morale se întâmplă a fi depozitate de capacitatea lor morală este aproape opusul primului. Dacă socializarea anticipează starea care urmează a fi realizată, înainte de a începe, și o monitorizează și o reinterpretează pe măsură ce avansează, sociabilitatea nu are direcție, nici nu știe încotro se îndreaptă. Dacă socializarea este planificată în timp, întotdeauna destinată timpului care nu e încă, sociabilitatea, oricât de mult ar dura formele pe care le ia, trăiește complet în prezent. Dacă socializarea reprezintă un proces cumulativ, bazându-se pe realizările de ieri pentru a atinge scopurile de mâine, sociabilitatea e plată, ea se află la un singur nivel, mișcându-se fără a-și schimba locul, reîncepând în fiecare clipă ; spre deosebire de socializare, sociabilitatea nu are biografie și întrerupe, mai degrabă decât „face“ istoria. Dacă socializarea reduce numărul de opțiuni încă deschise, cu fiecare pas pe care îl face, posibilitățile vii cresc o dată cu erupția socialibilității, iar cele moarte reînvie. În vreme ce socializarea poate fi analizată, descompusă în faze și acte constituente, în acțiuni parțiale și funcții complementare, sociabilitatea pare a fi dintr-o singură bucată și rămîne ea însăși doar în totalitatea sa. Dacă socializarea servește drept paradigmă a narațiunii care are un sens și o formă de prezentare, cu început, cuprins și încheiere, sociabilitatea este zgomotoasă atunci cînd erupe, dar nu poate fi raportată sau repovestită în adevărul ei original. Conștient, sau atunci cînd e cercetată retrospectiv, socializarea este sau pare un mijloc destinat unui scop. Sociabilitatea nu are nici un obiectiv, ci constituie un instrument pentru nimic altceva decât pentru ea însăși ; poate de aceea sociabilitatea trăiește doar pe apucate, cu spasme și explozii ; își atinge sfîrșitul în clipa cînd erupe.

Diferența cea mai evidentă este aceea între existența unui scop al socializării și lipsa de interes a sociabilității. Socializarea e lipsită de sens fără un alt scop decît ea însăși, dar acel scop asigură substanță fiecărui pas pe care îl face. Prezența scopului – construirea sau apărarea unei anumite ordini, atingerea unei anumite stări de lucruri – permite socializării să fie un proces calculat, să compare valoarea relativă a pașilor care trebuie sau nu trebuie făcuți, să evalueze cîștigurile comparativ cu pierderile, să distingă între succes și eșec, să aprecieze ce „merită banii“, să claseze eficiența acțiunilor. Totuși, nu există standarde după care să se măsoare și să se estimeze manifestările de sociabilitate, deoarece ea începe spre a nu realiza nimic, iar costurile îi pot fi calculate doar cînd e încheiată, în timp ce cîștigurile se risipesc o dată ce elanurile de sociabilitate se sting. Deoarece sociabilitatea nu poate fi considerată în funcție de mijloace și scopuri, ea nu aparține – după standardele lui Weber – familiei acțiunilor raționale.

În schimb, sociabilitatea, acea structurare antistrukturală, este un fenomen *estetic* : dezinteresat, lipsit de scop și autotelic (reprezentînd, adică, propriu-i scop). Singurul său mod de a exista îl constituie sincronizarea momentană a sentimentelor. Acestea sînt împărtășite, dar *înainte* de a fi exprimate și *în loc* să fie clarificate : *împărtășirea însăși* se numără în primul rînd printre sentimentele împărtășite – cel mai copleșitor dintre sentimente, precumpănitor asupra tuturor celorlalte sentimente, nelăsînd loc sau timp pentru analizarea altor sentimente. Calea altfel sinuoasă către coordonarea afectelor, șerpuiind la nesfîrșit printre agoniile autoanalizei, absurditățile exprimării, imperfecțiunile cuvintelor, e brusc scurtată. Preliminariile nu sînt necesare : sentimentele se împărtășesc acum, aici, pe loc. Era un drum lung de la Unul la Celălalt ; acum nu mai există distanțe, nu au mai rămas breșe și goluri în lumea lui „noi“, acel „noi“ care e doar pluralul lui „eu“ ; nu trebuie construite punți.

Proximitate? Poate, dar foarte diferită de cea întîlnită de noi în cadrul „asocierii *morale* în doi“. Da, ca și proximitatea morală, aceasta nu știe și nu aude de drepturi, obligații, contracte sau îndreptățiri legale. Ca și proximitatea morală, ea nu are loc pentru rațiune și nu înțelege pretențiile de a se explica și scuza. Ca și proximitatea morală, această proximitate de topire emoțională este „înainte“ de existență, înainte de cunoaștere, de argument, de acord, de consens. Dar aici sfîrșesc similaritățile. Proximitatea morală era apropierea Feței. Proximitatea estetică e apropierea mulțimii, iar sensul mulțimii este anonimatul.

Fața reprezintă caracterul diferit al Celuilalt, iar moralitatea e responsabilitatea pentru această diferență. Mulțimea constituie înăbușirea, abolirea, stingerea diferenței din Celălalt. Răspunderea morală se hrănește din diferență. Mulțimea trăiește din similaritate. Mulțimea suspendă și înlătură societatea cu structurile, clasificările, statutele și rolurile ei. Dar distruge, pentru o vreme, și moralitatea. A fi în mulțime nu înseamnă *a fi pentru*. Înseamnă *a fi cu*. Poate nici măcar asta : doar *a fi în*.

A depăși distanța (sau mai bine zis : a nu permite proximității să se risipească în distanță) este o luptă obositoare, chinul fără sfârșit al eului moral. Mulțimea anulează distanța fără efort și instantaneu. După cum a spus Elias Canetti, într-un singur act de *eliberare*.

Cel mai important eveniment din cadrul mulțimii îl constituie eliberarea, înainte de care, ea nu există cu adevărat ; eliberarea este cea care o creează. Acesta este momentul când toți cei ce aparțin mulțimii scapă de diferențe și se simt egali.

Un om stă singur într-un loc protejat și bine definit, fiecare gest al său afirmându-i dreptul de a-i ține pe alții la distanță... Toată viața, de când se știe el, e organizată în distanțe – casa în care se închide cu bunurile lui, pozițiile pe care le deține, rangul pe care îl dorește – toate servesc la crearea distanțelor, la confirmarea și extinderea lor... Nici un om nu se poate apropia de altul, nici să ajungă la înălțimea lui...

Numai împreună se pot elibera oamenii de apăsarea distanței ; și tocmai aceasta se întâmplă într-o mulțime... și rezultă un sentiment uriaș de ușurare. Pentru un asemenea moment binecuvântat, când nimeni nu e mai mare sau mai bun decât altul, devin oamenii mulțime¹⁷.

Sociabilitatea instantanee a mulțimii reprezintă o antistructură a structurii socializării. Într-un moment glorios de „eliberare“, ea anulează ani (poate secole) de muncă perseverentă. Nu are structură proprie ; meditează pe ruinele structurii pe care tocmai a aruncat-o în aer, singura structură cunoscută de „societate“. Structura și istoria apar împreună și tot împreună dispar, iar mulțimea nu are istorie, doar un „prezent trăit

¹⁷ Elias Canetti, *Crowds and Power*, trans. Carol Stewart, Penguin, Harmondsworth, 1973, pp. 18–19. „Omul se pietrifică și se înnegurează în distanțele pe care le-a creat“, spune Canetti. Omul se luminează și învie în momentul (și este literalmente un moment) când distanțele se topesc la căldura lui „a fi cu“. În gloata dionisiacă, printre petrecăreții dionisiaci, „sclavul apare ca un om liber ; toate zidurile rigide, ostile, pe care fic necesitatea, fic despotismul le-a ridicat între oameni, sînt sfărîmate“ (Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, trans. Francis Golffing, Doubleday, New York, 1956, p. 23).

în mod colectiv¹⁸. O dată ce ajunge împreună, mulțimea îndeplinește tot ce era de îndeplinit. Mulțimea se poate intoxica prin imagini ale unei alte lumi, dar nu își stabilește acele imagini ca țel, ca sarcină, ca scop ce trebuie atins (fiind mulțime, nu e capabilă oricum „să atingă un scop”); de aceea își anulează propriul viitor.

Ultima trăsătură se poate adăuga la blestemul înnăscut al mulțimii : fragilitatea sa congenitală. Dar, poate, la urma urmei, nu e blestem : fără vremelnicie, fără a uita trecutul și a desconsidera viitorul, fără a improviza momentul prezent, marea simplificare, principala tentație a mulțimii, nu ar fi posibilă. Totuși, mulțimea este fragilă și efemeră, momentele ei de glorie sînt trecătoare. Structura e suspendată, nu demontată. Mulțimea reprezintă o absență din structură, dar niciunde altundeva decît în structură nu e loc de întoarcere după această absență.

Socializarea a oferit o trecere sigură către „lumea celui de al Treilea”, lumea din afara asocierii morale. Sociabilitatea explozivă a mulțimii oferă o altă trecere, mai interesantă deși mult mai puțin sigură. Socializarea a făcut acea lume vastă de afară locuibilă prin norme și reguli ce trebuie memorate și respectate. În lumea creată într-o străfulgerare de sociabilitate a mulțimii, nu există norme și reguli care să constrîngă, doar mîna întinsă, sperînd să prindă alte mîini din jur. „Sîntem cu toții aici împreună.” Normele diferențiază ; lipsa normelor anulează diferențele. În mulțime, sîntem cu toții la fel. Circulăm împreună, dansăm împreună, lovim împreună, ardem împreună, ucidem împreună, „singurul lucru important fiind, în ultimă instanță, că toți ar trebui să ne scaldăm în ambianța afectuală¹⁹. „Ce e de făcut” nu mai constituie o *problemă*. Ținta e imediat *limpede*, foarte clară, vizibilă în ochii, gesturile și mișcările *tuturor*. Fă doar ce fac ceilalți. Nu fiindcă ceea ce fac ei e bine, util, frumos sau corect, sau fiindcă așa spun ei, sau fiindcă așa crezi tu, ci fiindcă ei o fac. Există o șansă de a uni ceea ce a fost cu un moment în urmă chinuit de separat și de înstrăinat – și de a o face, doar printr-o grimasă, un gest, un strigăt.

¹⁸ Michel Maffesoli, *Jeux de Masques : Postmodern Tribalism*, trans. Charles R. Foulkes, în „Design Issues”, vol. 4, nr. 1–2, 1988, p. 146. Maffesoli leagă această caracteristică de fenomenul specific *postmodern* al „neotribalismului”. Anularea timpului istoric este totuși o trăsătură universală a fenomenului mulțimii ; doar importanța sa poate fi considerată cu adevărat „postmodernă”.

¹⁹ Michel Maffesoli, *The Ethics of Aesthetics*, trans. Roy Boyne, în „Theory, Culture and Society”, vol. 8, 1991, p. 11.

În vreme ce socializarea înlocuiește responsabilitatea morală cu obligația de a respecta normele procedurale, în mulțime problema responsabilității nu se pune niciodată. Mulțimea aduce liniștea non-deciziei și a non-nesiguranței. Totul a fost hotărât înainte de a începe orice. Socializarea scoate responsabilitatea de pe agenda celui care ia decizii. Sociabilitatea mulțimii anulează responsabilitatea împreună cu agenda și cu deciziile.

În ceea ce privește moralitatea, cele două rezultate sînt similare. Heteronomia (regulilor sau a mulțimilor) ia locul autonomiei eului moral. Nici structura, nici antistructura, nici socializarea societății, nici sociabilitatea mulțimii nu tolerează independența morală. Ambele impun și obțin supunerea, deși una cu intenție, iar cealaltă prin absență. Nici rațiunea (cel puțin acea rațiune care pretinde dreptul la acest nume, rațiunea întruchipată în legile asistate de putere ale societății), nici pasiunea, clocotind în unitatea mulțimii, nu ajută eul să fie moral, ele doar ajută eul, la bine sau la rău, să supraviețuiască în lumea îngustă, ciudată, care nu are loc pentru moralitate.

Istoria naturală a structurii și a antistructurii

Două procese, două principii. Ele sînt – sau așa ne par ție și mie, omului modern – în contradicție : ceea ce unul clădește cu trudă și protejează cu grijă, celălalt atacă și distruge. Și totuși – așa pare din nou – unul nu poate trăi fără celălalt. Fără structura menținută vie prin efortul neîncetat de socializare, nu va fi nici viață de zi cu zi, nici istorie : doar structurile au istorie, deoarece numai ele pot dura mai mult decît viețile și faptele muritorilor care le compun, le produc și sînt, la rîndul lor, produși de ele. Dar structura realizează acest lucru remarcabil cu prețul enorm al suprimării forțelor creatoare ale celor a căror istorie colectivă continuă o asigură : ea trebuie să paralizeze pentru a putea înviora, să amortească viața pentru a o prelungi. Dacă ar face-o în felul său – categoric – nu ar exista istorie, doar o repetare fără sfîrșit. Poate nici chiar aceasta din urmă nu ar avea loc : structurile sînt bune să despartă oamenii, dar dacă fragmentele nu stau împreună, chiar efortul de a le ține separate, fiecare în cușca mică a statutului și a funcției, s-ar epuiza, ordinele ar suna a gol, iar chemările s-ar izbi de zidul neînțelegerii. Cele două procese abia dacă pot avea încredere unul în altul și coabita în pace, dar ele trebuie să pună capăt acțiunilor ostile, în cazul în care adversarul nu manifestă epuizare. Sînt menite a se obișnui

unul cu altul sau a pieri. Trebuie găsit, și a fost găsit, un *modus vivendi*. Sau, mai degrabă, un număr de moduri, pe rînd.

Despre primul aflăm din studiul remarcabil al lui Durkheim asupra „formelor elementare ale vieții religioase”. În acest mod, cele două procese au realizat, se pare, o cooperare uimitoare și exemplară, și au realizat-o prin stratagema simplă a separării temporale și spațiale : este timp și loc pentru unul, timp și loc pentru celălalt, dar ele nu se întîlnesc niciodată și astfel nu intră în dezacord niciodată :

Uneori populația e divizată în mici grupuri ce rătăcesc independent unele de altele, în diversele lor ocupații ; fiecare familie trăiește singură, vinînd și pescuind, pe scurt încercînd să-și procure hrana indispensabilă prin toate mijloacele ce le are la dispoziție. Uneori, dimpotrivă, populația se concentrează și se adună în puncte determinate pentru o perioadă de timp ce variază de la cîteva zile la cîteva luni.

Este greu de imaginat o opoziție mai radicală între două timpuri și două locuri. În dispersare, viața e „uniformă, leneșă și plictisitoare”. Dar faptul însuși al concentrării o schimbă în totalitate ; el acționează ca un „stimulent excepțional de puternic”. „Se creează un fel de electricitate”, oamenii sînt transportați către un „grad extraordinar de exaltare”. Pornește o „avalanșă” printre „gesturi violente, strigăte, adevărate urlete și zgomote asurzitoare de toate felurile” ; „efervescenta atinge adesea un asemenea grad”, iar „pasiunile dezlănțuite au o asemenea impetuozitate” încît „nu pot fi stăpînite nicicum”.

Nimic extraordinar de primitiv în toate acestea, putem fi siguri. „În mijlocul unei adunări animate de o pasiune comună”, nu devenim cu toții „capabili de acte și sentimente de care nu sîntem în stare atunci cînd acționăm prin forțe proprii”? În perioadele de mari schimbări revoluționare, „oamenii se caută unii pe alții și se adună mai mult ca niciodată”. Și atunci,

pasiunile care îi animă sînt de o asemenea intensitate încît nu pot fi satisfăcute decît prin acțiuni violente și nestăpînite, acțiuni de un eroism supraomnesc sau de un barbarism sîngeros...

Sub influența exaltării generale, vedem cum cel mai mediocru și mai inofensiv burghez devine fie erou, fie măcelar.

Ceea ce este cu adevărat ciudat în societățile „primitive” către care s-a îndreptat Durkheim în căutarea înțelegerii, e un singur lucru : izolarea reciprocă și alternarea lină, pașnică și regulată a celor două

„lumi eterogene și incomparabile între ele“ – cea a cotidianului și a carnavalescului, cea a structurii și a antistructurii, cea a *profanului* și a *sacruului*. Separarea a făcut minuni : ritmul profan, „leneș și plictisitor“ al cotidianului și-a putut reface energia, a putut reîntineri an după an, sorbind apa vieții din izvorul emoțiilor obișnuite fără a fi amenințat din când în când de izbucnirea necontrolată a freneziei mulțimii. Această coabitare pașnică și profitabilă „pune clar în evidență legătura dintre ele, dar, între popoarele numite civilizate, continuitatea lor relativă le tulbură relațiile“²⁰ – adică, serviciile reciproce pe care le oferă nu sînt la fel de vizibile în spatele conflictelor evidente, așa cum au fost odată grație ingenuității aborigenilor australieni.

Acest ultim punct a continuat să-l îngrijoreze pe Durkheim, după cum ne amintim, atunci cînd căuta cu disperare sursele vigoriei morale în propria noastră lume marcată de diviziunea strictă a muncii și de separarea profesională. Durkheim credea cu tărie că „refacerea morală nu poate fi realizată decît prin reuniuni, adunări și întîlniri, unde indivizii, fiind strîns uniți între ei, își reafirmă în comun sentimentele comune“. Dar noi, în societatea noastră modernă, mîndră de raționalitatea și de bunul ei simț, trecem printr-o fază de „mediocritate morală“, „nu ne mai putem pasiona de principiile“ de odinioară, dar nu ne-am entuziasmat încă nici de cele noi. „Pe scurt, vechii zei îmbătrînesc ori au murit deja, iar alții nu s-au născut încă.“ Forma specific modernă a relației complicate între profan și sacru (structură și sociabilitate antistructurală, în vocabularul utilizat pînă acum) Durkheim a considerat-o necorespunzătoare. O asemenea stare, a concluzionat el, „nu poate dura la nesfîrșit. Va veni o zi cînd societățile noastre vor cunoaște din nou acele ore de efervescentă creatoare“²¹.

Cum era acea formă modernă, pe care Durkheim o găsea nepotrivită pentru o supraviețuire îndelungată? Pe scurt, timpurile moderne erau cunoscute pentru asaltul brutal al profanului împotriva sacruului, al rațiunii împotriva pasiunii, al normelor împotriva spontaneității, al structurii împotriva antistructurii, al socializării împotriva sociabilității. Se pare că știm de acum de ce trebuia să fie așa. Noua ordine care apărea din ruinele a ceea ce se numea *ancien régime* era condusă de stat și controlată de acesta, și astfel toate vestigiile autorității locale

²⁰ Cf. Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. Joseph Ward Swain, Allen & Unwin, London, 1968, pp. 209–220.

²¹ Cf. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, pp. 427–428.

(„tradiționale“) nu puteau fi decît văzute și ocolite ca distructive. Într-adevăr, ordinea încă nesigură s-a simțit stînjenită și a reacționat cu nervozitate la orice manifestare de spontaneitate. Cruciadele culturale de la începutul modernismului au fost destinate eradicării și distrugerii stilurilor multiple, variate, susținute de majoritate, în numele unui model de viață unic, uniform, civilizat, luminat, susținut de lege. Ceea ce cruciadele au încercat să distrugă era teoretizat ca moduri de existență „vechi“ și „înapoiate“ ; nu e de mirare că orice manifestare de spontaneitate, oricît de prudentă, chiar și cea mai palidă copie a acelor festivaluri de frenezie excepțional descrise de Durkheim, poate fi considerată doar o problemă din trecutul neeradicat încă în totalitate, „necivilizat“, brut și, la urma urmei, inuman. Adică, atîta timp cît asemenea festivaluri ale pasiunilor erau *izbucniri* în lumea ce dorea să fie ordonată și *spontane* în lumea ce dorea să fie reglementară și să respecte legile.

De fapt, cruciadele culturale reprezentau doar un aspect al problemei. Războiul împotriva a ceea ce era local, dezordonat și spontan se arăta dur, dar statul modern și instrumentul său educațional căutau rareori să arunce rodul sacrului împreună cu apa pluralismului local. Pe toată durata epocii moderne au fost făcute eforturi serioase pentru a înlocui întrunirile publice, variate, în funcția lor foarte necesară de umplere a rezervoarelor de unitate sacră, cu un panteon și un calendar de festivități, create și controlate de la centru. De regulă, acestea trebuiau să devină puncte focale, simboluri și ritualuri ale noii religii : cea a naționalismului. O dată cu scoaterea din uz a vechilor moduri de reproducere a sacrului, incomod de dezordonate (adică necontrolate de noile puteri), se spera să se încheie un nou armistițiu, prietenesc, dar, de data aceasta, fără ambiguitate, în condițiile stabilite și interpretate de factorii însărcinați cu structura și socializarea. După cum spunea George L. Mosse, în statul pe cale de modernizare,

Ceea ce este general va deveni o religie laică... [Miturile] erau destinate a reîntregi lumea și a reinstaura un simț al comunității în națiunea fragmentată... Naționalismul, care la începuturile sale a coincis cu romantismul, a făcut din simboluri esența stilului său politic.

Aceasta a fost o tendință care dobîndea consistență pe măsură ce noile state-națiuni căutau mijloacele de refacere a organismului social și politic, și pe care procesul de civilizare (procesul de autoafirmare a

elitei moderne) a spulberat-o. Această tendință a dobândit forță pe măsură ce tradițiile locale, consecvent subminate, adesea oropsite, și-au pierdut influența și puterea de a stabili sarcinile morale și de a supraveghea implementarea lor. Tendința a atins, pînă la urmă, culmea în perioada politicii de masă (adică, perioada cînd disiparea gradată a comunităților în „mase“ aproape s-a realizat) și poate fi cel mai bine evidențiată în practica din țările fasciste, care au încercat mai stăruitor și cu mai multă hotărîre ceea ce variantele liberale ale statului modern s-au străduit să înfăptuiască, dar fără curaj și doar cu un succes parțial :

Ritualurile și liturgiile [naziste] erau centrale, parte integrantă a unei teorii politice... Spontaneitatea însăși nu a fost niciodată reală ; toate sărbătorile sînt planificate. Dar iluzia atent construită a spontaneității le-a conferit o mai mare semnificație²².

Același lucru putea fi găsit din belșug în practica statelor comuniste. Nu e de mirare că intelectualii de peste tot au fost fascinați ; cu un amestec de admirație și invidie, ei priveau spectacolul în desfășurare al entuzismului popular creat la comandă, atît de dureros de absent din țările lor, care, prin contrast, arătau ca ultima retragere dintr-o „viață leneșă și plictisitoare“, ultimele tranșee, deja condamnate, ale civilizației „istovite“, „senile“. (Ceea ce i-a încîntat atît de mult, în acel spectacol, pe intelectualii care nu puteau decît să viseze la dominația intelectuală a maselor, a fost fără îndoială „îmbîlînzirea fiarei“, înhămarea aparent reușită a activismului popular exuberant la trăsura viziunii sociale seducătoare – cu statul aflat pe locul vizitiului și lăsînd, nu doar pentru o clipă, hățurile din mînă). Într-adevăr, banalitatea statului legal

²² Cf. George L. Mosse, *The Nationalisation of the Masses : Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, Fertig, New York, 1975, pp. 2, 6, 9, 96. Naziștii erau recunoscuți ca maeștri în construirea sacralului destinat a servi profanului și în inventarea, în acest scop, a unor tradiții adaptate la nevoile statului și respectate sub atenta sa supraveghere ; ceea ce au făcut ei totuși a fost să ducă aproape la perfecțiune ceea ce era fără îndoială cerința, și șansa, epocii. Mosse îl prezintă, printre alții, pe fondatorul naționalismului evreu, Theodor Herzl, ca pe unul dintre liderii moderni care au intuit noua formă ce urma să o ia asocierea dintre stat și sacru sub auspiciile statului-națiune : „Cînd visa la viitorul stat evreu, el avea în vedere sărbători naționale cu spectacole gigantice și procesiuni colorate. Avea de gînd să comande imnuri populare și credea că, cu drapelul potrivit, «oamenii puteau fi conduși oriunde, chiar în Țara Făgăduinței». Se autointitula dramaturg și, într-adevăr, interesul său pentru teatru era mare. Dar îl fascina și problema dirijării și conducerii mulțimilor“ (p. 97).

(„tradiționale“) nu puteau fi decît văzute și ocolite ca distructive. Într-adevăr, ordinea încă nesigură s-a simțit stînjenită și a reacționat cu nervozitate la orice manifestare de spontaneitate. Cruciadele culturale de la începutul modernismului au fost destinate eradicării și distrugerii stilurilor multiple, variate, susținute de majoritate, în numele unui model de viață unic, uniform, civilizat, luminat, susținut de lege. Ceea ce cruciadele au încercat să distrugă era teoretizat ca moduri de existență „vechi“ și „înapoiate“ ; nu e de mirare că orice manifestare de spontaneitate, oricît de prudentă, chiar și cea mai palidă copie a acelor festivaluri de frenezie excepțional descrise de Durkheim, poate fi considerată doar o problemă din trecutul neeradicat încă în totalitate, „necivilizat“, brut și, la urma urmei, inuman. Adică, atîta timp cît asemenea festivaluri ale pasiunilor erau *izbucniri* în lumea ce dorea să fie ordonată și *spontane* în lumea ce dorea să fie reglementară și să respecte legile.

De fapt, cruciadele culturale reprezentau doar un aspect al problemei. Războiul împotriva a ceea ce era local, dezordonat și spontan se arăta dur, dar statul modern și instrumentul său educațional căutau rareori să arunce rodul sacrului împreună cu apa pluralismului local. Pe toată durata epocii moderne au fost făcute eforturi serioase pentru a înlocui întrunirile publice, variate, în funcția lor foarte necesară de umplere a rezervoarelor de unitate sacră, cu un panteon și un calendar de festivități, create și controlate de la centru. De regulă, acestea trebuiau să devină puncte focale, simboluri și ritualuri ale noii religii : cea a naționalismului. O dată cu scoaterea din uz a vechilor moduri de reproducere a sacrului, incomod de dezordonate (adică necontrolate de noile puteri), se spera să se încheie un nou armistițiu, prietenesc, dar, de data aceasta, fără ambiguitate, în condițiile stabilite și interpretate de factorii însărcinați cu structura și socializarea. După cum spunea George L. Mosse, în statul pe cale de modernizare,

Ceea ce este general va deveni o religie laică... [Miturile] erau destinate a reîntregi lumea și a reinstaura un simț al comunității în națiunea fragmentată... Naționalismul, care la începuturile sale a coincis cu romantismul, a făcut din simboluri esența stilului său politic.

Aceasta a fost o tendință care dobîndea consistență pe măsură ce noile state-națiuni căutau mijloacele de refacere a organismului social și politic, și pe care procesul de civilizare (procesul de autoafirmare a

elitei moderne) a spulberat-o. Această tendință a dobândit forță pe măsură ce tradițiile locale, consecvent subminate, adesea oropsite, și-au pierdut influența și puterea de a stabili sarcinile morale și de a supraveghea implementarea lor. Tendința a atins, pînă la urmă, culmea în perioada politicii de masă (adică, perioada cînd disiparea gradată a comunităților în „mase“ aproape s-a realizat) și poate fi cel mai bine evidențiată în practica din țările fasciste, care au încercat mai stăruitor și cu mai multă hotărîre ceea ce variantele liberale ale statului modern s-au străduit să înfăptuiască, dar fără curaj și doar cu un succes parțial :

Ritualurile și liturgiile [naziste] erau centrale, parte integrantă a unei teorii politice... Spontaneitatea însăși nu a fost niciodată reală ; toate sărbătorile sînt planificate. Dar iluzia atent construită a spontaneității le-a conferit o mai mare semnificație²².

Același lucru putea fi găsit din belșug în practica statelor comuniste. Nu e de mirare că intelectualii de peste tot au fost fascinați ; cu un amestec de admirație și invidie, ei priveau spectacolul în desfășurare al entuzismului popular creat la comandă, atît de dureros de absent din țările lor, care, prin contrast, arătau ca ultima retragere dintr-o „viață leneșă și plictisitoare“, ultimele tranșee, deja condamnate, ale civilizației „istovite“, „senile“. (Ceea ce i-a încîntat atît de mult, în acel spectacol, pe intelectualii care nu puteau decît să viseze la dominația intelectuală a maselor, a fost fără îndoială „îmblînzirea fiarei“, înhămarea aparent reușită a activismului popular exuberant la trăsura viziunii sociale seducătoare – cu statul aflat pe locul vizitiului și lăsînd, nu doar pentru o clipă, hățurile din mînă). Într-adevăr, banalitatea statului legal

²² Cf. George L. Mosse, *The Nationalisation of the Masses : Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, Fertig, New York, 1975, pp. 2, 6, 9, 96. Naziștii erau recunoscuți ca maeștri în construirea sacralului destinat a servi profanului și în inventarea, în acest scop, a unor tradiții adaptate la nevoile statului și respectate sub atenta sa supraveghere ; ceea ce au făcut ei totuși a fost să ducă aproape la perfecțiune ceea ce era fără îndoială cerința, și șansa, epocii. Mosse îl prezintă, printre alții, pe fondatorul naționalismului evreu, Theodore Herzl, ca pe unul dintre liderii moderni care au intuit noua formă ce urma să o ia asocierea dintre stat și sacru sub auspiciile statului-națiune : „Cînd visa la viitorul stat evreu, el avea în vedere sărbători naționale cu spectacole gigantice și procesiuni colorate. Avea de gînd să comande innuri populare și credea că, cu drapelul potrivit, «oamenii puteau fi conduși oriunde, chiar în Țara Făgăduinței». Se autointitula dramaturg și, într-adevăr, interesul său pentru teatru era mare. Dar îl fascina și problema dirijării și conducerii mulțimilor“ (p. 97).

și rațional părea să nu îngăduie, și cu siguranță nu în mod respectabil, genul de lucruri la care creatorii culturali erau buni să viseze și să le urmărească. Asemenea sentimente au fost corect reperate și excelent relatate de Serge Moscovici :

Pe măsură ce reflexia, ținută la distanță, cîștigă teren, emoțiile sînt repudiate, legăturile între indivizi devin mai impersonale, iar comportamentul fiecărei ființe umane urmează un curs logic. Monotonia sarcinilor zilnice, a îndatoririlor îndeplinite mecanic, a conducerii afacerilor, otrăvește existența societății în general...

Culturile care au precedat-o pe a noastră și care formează încă majoritatea, au reușit să instituționalizeze mania... Prin contrast, cultura noastră modernă încearcă, cu succes, să instituționalizeze melancolia... Disprețul față de ceremonie și ritual. Lupta împotriva pasiunilor pe terenul intereselor personale și împotriva izbucnirilor colective de entuziasm în numele organizării pot sfîrși doar astfel. Această condiție de indiferență activă rezultă logic dintr-o viață ce devine egocentrică și izolată, și din relațiile dominate de legi neutre²³.

Melancolie, plictis, apatie, acestea erau acuzele repetate la nesfîrșit împotriva comportamentului politic legal și rațional, lipsit de emoție, practic, dintr-un stat liberal-democratic. În spatele acuzațiilor stătea sentimentul că legile neutre, formale, nu constituie un teren pe care poate înflori viața morală a națiunii. Dacă respectarea literii legii urma să fie începutul și sfîrșitul datoriei umane, ce l-ar determina pe cetățean să fie interesat de altceva decît de el însuși și l-ar opri să se preocupe doar de propriile avantaje, oricît i-ar costa acest lucru pe ceilalți? Infuzia de vigoare morală era ceva ce statul (o dată ce a eliberat cu succes sursele locale, difuze, de autoritatea morală) trebuia să facă *mai presus de* elaborarea legilor. Promovarea „spiritului național“ era foarte potrivită. Ea a făcut din statul cu „legile sale neutre“ nu doar constrîngerea obișnuită, ci și preocuparea obișnuită. Majoritatea – „masa“ – aceia care aveau prea puțină nevoie de libertatea individuală oferită de legile neutre – încă puteau găsi consolare în gloria colectivă a națiunii. Lipsiți de acces la resursele și activitățile ce promiteau nemurirea operelor individuale, ei încă puteau să se încălzească la soarele eternității națiunii.

²³ Serge Moscovici, *The Invention of Society : Psychological Explanations for Social Phenomena*, trans. W. D. Halls, Polity Press, Cambridge, 1993, pp. 63–64.

Puterile coercitive ale statului modern, atunci cînd s-au combinat cu mobilizarea spirituală focalizată în jurul statului, au constituit un amestec otrăvitor, a cărui forță opresivă și potențial criminal s-au arătat în practica regimurilor comuniste și fasciste. Mai mult decît oricare alte forme de stat modern, acele regimuri au reușit scurtcircuitarea structurii și a antistructurii, a socializării și a sociabilității. Rezultatul a fost o subordonare aproape totală a moralității față de politică. „Conștiința colectivă“, acea unică (după părerea lui Durkheim) sursă și garanție a sentimentelor morale și a comportamentului dirijat de moralitate, a fost condensată, instituționalizată și unită cu puterile legale ale statului politic. Capacitatea morală a fost aproape confiscată și orice a rezistat etatizării a fost persecutat cu toată autoritatea Legii.

Divorțul postmodern

Faptul că statul nu mai are capacitate, nevoie și dorință de dominație spirituală (ceea ce înseamnă și dominație morală) constituie una dintre caracteristicile cele mai fecunde ale epocii postmoderne. Statul „eliberează“, intenționat sau din greșeală, forțele antistructurale ale sociabilității.

În primul rînd, *capacitatea* : puterea sa imensă de colonizare și ordonarea coercitivă a vieții de zi cu zi, pe care statul le-a obținut din combinarea suveranității asupra tuturor dimensiunilor cruciale ale individului cu supraviețuirea colectivă. În cea mai mare parte a istoriei moderne, statul a trebuit să fie o totalitate „viabilă“, capabil, adică, să presupună un anumit grad de solvabilitate economică, să ofere o listă mai mult sau mai puțin completă de servicii culturale și să-și apere granițele cu armata. Au existat puține națiuni suficient de mari și cu destule resurse pentru a satisface aceste condiții, și astfel numărul de state-națiuni suverane era limitat și, în esență, fără șanse de a crește. (Un efect secundar al acestei situații a fost că majoritatea statelor erau de regulă eterogene din punct de vedere etnic, cu o majoritate etnică ce domina multe minorități, deoarece puține națiuni sau aspirante la acest statut aveau suficiente resurse în vederea trecerii testelor pentru suveranitatea de stat pe cont propriu ; în aceste condiții, convertirea culturală, cruciadele culturale și efortul concentrat de uniformizare trebuiau să rămînă preocupări de bază ale statelor.) Plasat în siguranță

pe trepiedul economic-cultural-militar, fiecare stat-națiune era într-o poziție mai bună decît orice unitate politică înainte sau după preluarea, înregistrarea, supravegherea și administrarea directă a resurselor supuse puterii sale, inclusiv a resurselor morale ale populației, și a potențialului antistructural al sociabilității.

Totuși, acum, acest trepid s-a prăbușit. Atît de mult discutata *globalizare* a economiei și a resurselor culturale, împreună cu insuficiența defensivă a oricărei unități politice luate separat, exprimă sfîrșitul statului modern „așa cum îl știm“. „Economia națională“ e azi puțin mai mult decît un mit menținut în viață din motive electorale ; rolul economic al majorității guvernelor se reduce, în general, la păstrarea unor condiții locale atractive (forță de muncă supusă, taxe mici, hoteluri bune și viață de noapte antrenantă) pentru a atrage oamenii de afaceri cosmopoliți, care circulă în toată lumea, fără a aparține nici unui stat, să vină în vizită și să rămînă. „Suveranității culturale“ i se refuză pînă și existența postumă a mitului, deoarece industria culturii și creatorii de cultură au fost primii care au încălcat restricțiile impuse de granițele statului. Iar accesul global la arme și costul exorbitant al acestora au anulat rolul de garanți ai păcii și securității, deținut de armatele naționale. În aproape fiecare domeniu, monopolul puterii asupra propriilor populații scapă din mîinile tot mai slabe ale statului.

În al doilea rînd, *nevoia* : pentru că statul-națiune își pierde una după alta vechile funcții, preluate de instituții care nu intră sub suveranitatea sa politică, el se poate descurca fără mobilizarea de masă a cetățenilor. Într-adevăr, o populație inactivă, apatică din punct de vedere politic, se potrivește perfect cu funcțiile pe care statul le-a mai păstrat, în special cele de asigurare a serviciilor. Statul și-a pierdut interesul pentru sentimentele și emoțiile supușilor săi, atîta vreme cît aceștia nu încalcă „legea și ordinea“. Supunerea față de „legile țării“ și față de numărul tot mai mare de legi internaționale pe care guvernele sînt obligate să le aplice, poate fi realizată cu un preț mai mic, prin intermediul strategiilor seducției și represiei. (Am analizat aceste strategii, precum și dependența lor reciprocă, ce le face eficiente doar atunci cînd apar împreună, în cartea mea *Legislators and Interpreters*, Polity Press, Cambridge, 1987). Legitimarea ideologică a dreptului statului de a stabili valorile naționale nu mai e necesară. În chiar și mai mică măsură atunci cînd numărul celor seduși îl depășește pe al celor reprimați, cînd majoritatea electoratului devine, după cum spune Galbraith, „mulțumită“ de faptul că-și conduce în mod independent propriul destin și astfel

crede că lucrul acesta este un avantaj al limitării continue a amestecului statului. Majoritatea mulțumită ar repeta după Peter Drucker : „gata cu salvarea prin intermediul societății“. Ei sînt în primul rînd contribuabili, iar beneficiari ai puterii și ai gloriei statului doar în al doilea rînd.

Această schimbare a circumstanțelor a fost mult prea des glorificată în teoria politică de la sfîrșitul modernismului. După cum subliniază Quentin Skinner, în opoziție netă cu orașele-state italiene de la începutul modernismului, care au cunoscut o strînsă înrudire între libertățile cetățenilor lor și „gloria și măreția civică“ a *polis*-ului, între autonomie și participare,

[t]eoriile liberale recente privind libertatea și cetățenia s-au mulțumit în general să presupună că actul votului constituie un grad suficient de implicare democratică și că libertățile civice ne sînt cel mai bine apărute nu prin implicarea noastră în politică, ci mai degrabă prin ridicarea în jurul nostru a unui cordon de drepturi dincolo de care conducătorii nu au voie să treacă²⁴.

În al treilea rînd, *dorința* : nici conducătorii din administrația statului, nici majoritatea celor pe care aceștia îi conduc, nu par a dori o întoarcere la proiectul fuzionării dintre „societate“ și „comunitate“ sub auspiciile și controlul zilnic al statului. Neacceptarea ideii are multe surse. Privatizarea autoformării și autoafirmării în cazul majorității mulțumite joacă un rol de seamă printre ele și constituie un motiv suficient pentru ca starea actuală de lucruri să continue atîta timp cît „cei mulțumiți“ rămîn majoritari. Dar mai există și alte motive ale resentimentului față de controlul statului asupra sociabilității și ale simpatiei, chiar dacă nu deplină, față de „teoriile liberale privind libertatea și cetățenia“ ale lui Skinner, cel mai marcant fiind experiența înspăimîntătoare a sistemelor totalitare doar recent dezmembrate. Nimeni dintre noi, indiferent de viziunea pe care o avem asupra unei bune societăți, nu e sigur astăzi dacă mariajul statului politic cu moralitatea socială (care, în trecut, a dus întotdeauna la tendința statului de a dizolva moralitatea în legea administrată de stat) poate spori, în orice împrejurări, șansele vieții

²⁴ Quentin Skinner, *The Italian City-Republics*, în *Democracy : The Unfinished Journey 508 BC to AD 1993*, ed. John Dunn, Oxford University Press, 1992, p. 68. Opinia lui Skinner este că, în urma transformării politice elogiate de „teoriile liberale recente“, guvernele „au sărăcit vicțile cetățenilor lor“ (p. 65).

morale, și dacă poate fi asigurat împotriva funcționării pe baza potențialului său opresiv (și, la extrem, capabil de genocid).

Într-un fel sau altul, divorțul actual dintre politica focalizată în jurul statului și existența morală a cetățenilor sau, mai general, dintre socializarea instituțională controlată de stat și sociabilitatea colectivă, pare a fi dispărut și poate ireversibil. Încă o dată, deoarece, în primii ani ai „procesului de civilizare“, domeniul sociabilității era un ogor necultivat, fără nici o putere dornică să-l lucreze.

lese statul-națiune, întră triburile

Nu poate și nici nu e probabil că va rămîne un ogor necultivat pentru mult timp. Masa, așa cum a descris-o Prigogine în teoria sa privind „structurarea spontană“, pare a avea o tendință interioară de a unifica (și de a separa din nou) cvasistrukturi locale. Asemenea structurări spontane pot fi comparate cu formarea cristalelor în soluții saturate – pauză și din nou pornire, deși într-un loc și într-un moment imposibil de specificat dinainte – prin pătrunderea accidentală a unei particule oricît de mici sau printr-o perturbare oricît de ușoară ; sau pot fi comparate cu vârtejuri ce se formează în curentul de apă, dar care își păstrează forma pentru o vreme datorită mișcării permanente și schimbului de conținut. Produsele efemere, vii, ale unei asemenea structurări spontane sînt neotriburile. Triburi – pentru că uniformizarea elementelor, ștergerea diferențelor și afirmarea militantă a identității colective reprezintă modul lor de existență. „Neo“ – pentru că sînt lipsite de mecanisme de autoperpetuare și autoreproducere. Spre deosebire de triburile „clasice“, neotriburile nu durează mai mult ca elementele („membrii“) lor. Mai degrabă decît compensație colectivă pentru mortalitatea individuală, ele sînt instrumente ale *deconstrucției nemuririi*, instrumente ale unui fel de viață care e o repetiție zilnică pentru moarte și astfel un exercițiu de „nemurire imediată“. (Am discutat despre deconstrucția nemuririi, ca trăsătură definitorie a culturii postmoderne, în *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Polity Press, Cambridge, 1992.) Michel Maffesoli, care a introdus termenul „neotriburi“ în discursul curent, subliniază că „o dată ce piesa a luat sfîrșit, ceca ce a format un întreg se diluează pînă începe un alt mod“. Rezultatul general al unei asemenea „luări de formă“ caleidoscopice

doar pentru a pierde forma din nou îl reprezintă faptul că „succesiunea de «clipe prezente» (fără viitor) este cea mai bună caracterizare a atmosferei momentului”²⁵.

Neotriburile sînt fără îndoială izbucniri de sociabilitate, de obicei expediții neplanificate în lumea moral inaccesibilă, care nu mai sînt acum strict „structurate” nici de comunitățile ereditare, nici de organele legislative ale statului politic, scurte invazii de recunoaștere animate de o speranță (deși nu de perspective realiste) de colonizare prelungită, chiar de durată. În acest sens, ele seamănă cu fenomenul mulțimii așa cum a fost discutat pe scurt mai sus. Totuși, spre deosebire de cazul mulțimilor „clasice”, neotriburile nu pretind coprezența fizică într-un spațiu limitat (împrejurare ce Durkheim credea că este condiția „efervescentei”, a mării intensități a emoțiilor, a activității frenetice tipice mulțimii). Neotriburile urmează modelul anticipat de Gustave Le Bon cu un secol în urmă, cînd analiza posibilitatea „mulțimii psihologice”, care :

nu implică întotdeauna prezența simultană a mai multor indivizi în același punct. Mii de indivizi izolați pot la un moment dat, sub influența anumitor emoții violente, bunăoară un mare eveniment național, să dobîndească trăsăturile unei mulțimi psihologice²⁶.

O dată cu rețeaua mondială, eficientă, de comunicații și cu iluzia apropierei creată de forma în special vizuală pe care o ia informația, este extrem de ușor, chiar și pentru evenimentele la scară redusă, locale și izolate, să devină „naționale” sau chiar internaționale, în notorietatea, dacă nu în impactul lor. Modelele transmise prin media pentru imitații fidele au puterea de a susține „mulțimi” de dimensiuni enorme (deși cu structură fragilă) prin expedientul „rejucării” simultane a acțiunii în locuri aflate la mari distanțe unele de altele. Dar faptul că modelele sînt transmise prin media și nu au alte mijloace de transmitere sau surse de credibilitate²⁷ determină și durata scurtă a existenței lor ; mijloacele de

²⁵ Michel Maffesoli, „*Affectual*” *Post-Modernism and Megapolis*, în „Threshold”, vol. 4, p. 42.

²⁶ Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, Alcan, Paris, 1907, p. 12 (Gustave Le Bon, *Psihologia maselor*, în românește de Leonard Gavrilu, Editura Științifică, București, 1991, p. 16).

²⁷ Majoritatea germanilor intervievați pe durata recentelor atacuri rasiste, care s-au răspîndit în toată Germania cu viteza focului, după modelul a ceea ce a fost inițial o tulburare strict locală, au spus că, dacă nu erau imaginile vii de televiziune, nu ar fi știut că există neonaștiți la Cottbus și că, în mod sigur, nu le-ar fi trecut prin cap ideea de a da foc taberelor de imigranți.

informare în masă au tendința de a concura unele cu altele pentru atenția publică, marfa cea mai căutată pe piața suprasaturată a informației, dar capacitatea știrilor de captare a atenției se risipește pînă la ziuă. În ciuda tuturor instrumentelor de înaltă tehnologie pe care le au la dispoziție, mulțimile psihologice – la fel ca strămoșii lor „clasici”, fizici – au o speranță de viață extrem de redusă. Fiecare neotrib este condamnat la o existență episodică și lipsită de importanță. Ceea ce nu e nici episodic, nici lipsit de importanță este condiția postmodernă în care neotriburile devin modul dominant de expresie antistructurală și de sociabilitate ca atare.

„Mulțime psihologică” nu e termenul cel mai potrivit, dacă se dorește înțelegerea caracterului fenomenului neotribal. Ar trebui să se vorbească mai degrabă de *mulțimi reziduale* sau *triburi rudimentare*. Ambii termeni conțin trăsăturile care par cele mai remarcabile și interesante în formele postmoderne de sociabilitate colectivă antistructurală. Mulțimile și triburile postmoderne sînt într-adevăr „reziduale” : ele sînt, ca să spunem așa, formații „axate pe o singură problemă”, cu interes față de un singur subiect aflat în atenția publicului, și un subiect comparativ simplu (reduc la „cel mai mic numitor comun”), astfel încît să poată fi absorbit de eurile altfel disparate și diferit „poziționate” sau „încastate”, să le poată provoca și încuraja la acțiune. Rezidual este și repertoriul comportamentului mulțimii. Foarte rar apar într-un singur loc și acționează la unison toți „membrii” autodeclarați ai unui neotrib, așa cum ar trebui să facă mulțimea. Mai degrabă, modul lor de existență poate fi considerat asemenea celui al unei plasmă difuze, răspîndite ușor, care se condensează sporadic, local, în manifestări episodice de comportament ce imită modelul devenit marca mulțimii reziduale. Dacă mulțimea clasică s-a născut și s-a consumat prin acțiune colectivă, mulțimea reziduală e socotită mai bine ca o formă de dispersie a probabilităților de acțiune. Dacă triburile clasice sînt polisemice, multifuncționale și cu scopuri multiple, triburile rudimentare sînt „specializate” într-o singură problemă, într-un singur tip de acțiune și într-un singur set de simboluri.

Să recapitulăm : socializarea și sociabilitatea antistructurală constituie două moduri distincte, adesea opuse, în care spațiul social, inaccesibil impulsului moral, ajunge să fie civilizat și locuibil : fiecare în felul său face posibilă coexistența („a fi cu”) unei mulțimi care nu constituie, nici nu e probabil că va stabili, o „asociere morală”. Socializarea este, în principiu (deși, fiind întotdeauna legată de o putere suverană lipsită de universalitate, nu și în practică), dezvoltabilă la

infini ; sociabilitatea, dimpotrivă, pare a fi intrinsec separatoare. Socializarea poate sedimenta structuri mult mai durabile decât produsele proverbial de efemere și schimbătoare ale sociabilității. Pe de altă parte, în timp ce socializarea e importantă din cauza tendinței sale de a calma, a suprima și a stinge sentimentele tipice impulsului moral, sociabilitatea dă libertate emoțiilor și le apropie de punctul de fierbere.

Nici una, totuși (deși din motive diferite), nu poate fi considerată o extensie a „asocierii morale“. Nici una nu supune spațiul social gestionării morale : socializarea, pentru că dezarmează și invalidează capacitățile morale ; sociabilitatea antistructurală, pentru că expropriează, confiscă și elimină emoțiile care animau odată acțiunile morale.

Cele două moduri distincte de a coloniza spațiul social inaccesibil „asocierii morale“ neglijează sau sechestrează *empatia*, pe care Arne Johan Vetlesen (în critica pertinentă adusă formulărilor mele de început asupra teoriei morale, prezentate în ultimul capitol al cărții *Modernity and the Holocaust*) o definește corect ca „premise cognitiv-emoțională specifică a capacității morale“, o „facultate emoțională“ „care fundamentează și deci facilitează întreaga serie de atitudini emoționale evidente, specifice și le leagă de altele, cum ar fi dragostea, simpatia, compasiunea sau grija“²⁸. Într-adevăr, nu se lasă loc pentru empatia interpersonală în spațiul social format în timpul și pe durata socializării sistematice sau a sociabilității însușite. (Respectarea regulilor exclude în mod special empatia ; unitatea în stilul mulțimii acționează asupra identificării emoționale cu „suprapersonalul“ intolerant față de specificul personal.) Când amîndouă și-au făcut datoria, spațiul social și cel estetic pe care l-au delimitat rămîne, ca la început, neprimitor pentru „facultatea emoțională“ a eurilor morale.

²⁸ Arne Johan Vetlesen, *Why Does Proximity Make a Moral Difference?*, în „Praxis International“, vol. 12, January 1993, p. 383. Vetlesen obiectează la teza potrivit căreia o atitudine morală începe de la un impuls care ignoră perspectiva reciprocității. El insistă că răspunderea față de alții „rezultă din și constituie realizarea victimei împreună cu alții“, trăită ca „o experiență a lui noi“.

SPAȚIILE SOCIALE : COGNITIV, ESTETIC, MORAL

S-a scris mult despre distincția între spațiul „fizic” – spațiul „obiectiv”, „spațiul ca atare” – și *spațiul social*. S-a acceptat de comun acord că cele două noțiuni se află într-o relație metaforică. Pe de o parte, vorbim de spațiu social utilizând termenii inventați pentru a exprima proximitatea/distanța fizică, „obiectivă” și măsurabilă. Pe de altă parte, totuși, se poate sublinia și faptul că la ideea unui asemenea „spațiu fizic” e posibil să se ajungă doar prin reducerea fenomenologică a experienței zilnice la cantitate pură, în timpul căreia distanța e „depopulată” și „scoasă din timp”, adică, epurată sistematic de toate trăsăturile accidentale și trecătoare ; doar la capătul unei asemenea reduceri, se poate concepe „spațiul obiectiv”, „spațiul ca atare”, ca „spațiu pur”, „spațiu gol”, spațiu lipsit de orice conținut legat de timp și de împrejurări. Din acest punct de vedere, spațiul fizic reprezintă o abstracție ce nu poate fi experimentată direct : înțelegem spațiul fizic pe cale intelectuală, cu ajutorul noțiunilor inventate inițial pentru „a trasa” relațiile calitativ diversificate cu alți oameni.

Spațiul social însuși este totuși departe de a fi simplu și are nevoie de analize mai aprofundate. În particular, trebuie văzut ca o interacțiune complexă a trei procese interconectate și, cu toate acestea, distincte – cele ale „creării spațiilor” *cognitiv, estetic și moral* – și a rezultatelor lor respective. Cele trei varietăți ale spațiului social „neobiectiv”, „creat de om”, sînt amintite adesea deodată, iar cele trei concepte sînt utilizate de parcă ar reprezenta „fațete” ale aceleiași trasări a hărții sociale. Și, totuși, deși toate cele trei spații exprimă noțiunile de proximitate și distanță, de apropiere și deschidere, cele trei mecanisme de producere a spațiului sînt diferite în pragmatica și în rezultatele lor.

Dacă spațiul cognitiv se construiește pe cale intelectuală, prin dobândirea și distribuirea cunoștințelor, spațiul estetic e reprezentat afectiv, prin atenția dirijată de curiozitate și prin căutarea intensității experienței, în timp ce spațiul moral e „construit” printr-o distribuire inegală a responsabilității simțite/asumate.

A-l cunoaște pe Celălalt, a avea cunoștință de Celălalt

Faptul că a trăi înseamnă a trăi *cu alții* (cu alte ființe omenești, cu alte ființe *asemenea nouă*) este evident pînă la banal. Ce e mai puțin evident și deloc banal este faptul că ceea ce desemnăm prin „ceilalți” împreună cu care trăim (adică, o dată ce trăim un fel de viață care presupune conștientizarea faptului că o trăim *cu alții*) reprezintă ceea ce *știm* despre ei. Fiecare dintre noi își „deduce” propriile păreri despre „alții” din amintirile sedimentate, selectate și prelucrate, ale întâlnirilor, legăturilor, schimburilor, acțiunilor comune sau confruntărilor din trecut.

Cunoașterea de bază de la care pornește conceperea celui alt este atît de simplă și de „prozaică” încît nici nu ne gîndim la ea, decît dacă sîntem genul de filosofi ce-și găsesc vocația în a se pierde în evident și familiar. Conștiința faptului că „alții ca noi” există și că existența lor contează într-un fel sau în altul, reprezintă atitudinea elementară denumită de Alfred Schütz, asemenea lui Max Scheler (și spre deosebire de Husserl, pentru care existența celorlalți părea provocarea cea mai supărătoare cu care se confrunta filosoful în căutare de certitudini), „naturală”, însemnînd că ea mai degrabă precedă decît urmează eforturile conștiinței de a învăța din experiența personală sau din educație. „Atitudinea naturală” constă în „cunoașterea de bază”, a ceea ce luăm „de bun” (adică a ceea ce considerăm adevăr, ce nu mai are nevoie de teste sau dovezi, un adevăr asupra căruia nu se mai reflectează) :

Pur și simplu iau de bun faptul că și alți oameni există în lumea aceasta a mea, și într-adevăr nu doar fizic, precum alte obiecte și printre alte obiecte, ci mai degrabă ca dotați cu o conștiință ce este, în esență, aceeași cu a mea...

Mi-e evident, în atitudinea naturală, nu doar faptul că eu pot acționa asupra semenilor mei, ci și că ei pot acționa asupra mea... [E]i, semenii mei, își trăiesc

relațiile, care, în mod reciproc, mă includ pe mine, într-un mod similar, pentru toate scopurile practice, cu modul în care le trăiesc eu¹.

Cunoașterea de bază, „inclusă” în atitudinea naturală – cunoașterea „naivă”, cunoașterea de care dispunem cu toții fără a ști că „dispunem” de ea – este cunoașterea faptului că „sîntem cu” alți oameni ; în cadrul atitudinii naturale, „cu” semnifică o relație perfect simetrică. Totul în această relație elementară de tip „cu” este *reciproc* : percepțiile obiectelor oferite simțurilor, abilitățile de a acționa asupra lor, motivațiile acțiunii. Atitudinea naturală presupune ceea ce Schütz numește „reciprocitatea perspectivelor” : ceea ce văd eu, vezi și tu, obiectele văzute fiind „aceleași” pentru oricine se uită la ele (deși, după cum spune Ludwig Wittgenstein, nu există nici o modalitate de a afla vreodată dacă lucrurile stau într-adevăr așa) ; sensul cuvintelor pe care tocmai le-am rostit este același pentru tine, care le-ai auzit ; ne *înțelegem* unul pe celălalt. Înțelegerea e naturală și normală, neînțelegerea e *nenaturală* și anormală. Neînțelegerea are nevoie de explicații, ne face să ne oprim și să ne gîndim, pune mintea în mișcare, declașează procesul de construire conștientă a cunoașterii.

Simetria atitudinii naturale consideră oamenii asemănători ; experiența neînțelegerii îi presupune diferiți unul față de altul. „Înțelegerea” este întotdeauna aceeași, motiv pentru care ea poate fi concepută doar la singular. „Neînțelegerile” sînt numeroase, toate fiind specifice și diferite, și pot fi și sînt concepute la plural. Începem să-i distingem pe ceilalți unii de alții după experiența diverselor moduri în care presupunerea de simetrie și reciprocitate a fost desconsiderată. „Lumea îmi este dezvăluită ca lume doar atunci cînd lucrurile merg prost.”² Construirea lumii sociale începe cu adevărat atunci cînd speranțele naive sînt înșelate și astfel încetează să fie naive.

Ce se întîmplă apoi este ceea ce Martin Heidegger a descris ca transfer al obiectelor din modul *zuhanden* în *vorhanden*. În primul mod, nu se reflectează asupra obiectelor. Ele se află tocmai acolo unde știm că se află și nu altundeva, sînt tocmai ceea ce știm că sînt și nimic altceva, nu ne fac niciodată surprize, ca să nu mai vorbim de șocuri ; nu e nevoie să ne gîndim de două ori înainte de a le trata și astfel nu avem

¹ Alfred Schütz and Thomas Luckmann, *The Structures of the Life-World*, trans. Richard M. Zaner and H. Tristram Engelhardt Jr., Heinemann, London, 1974, pp. 4–5.

² Arland Ussher, *Journey through Dread*, Devin-Adair, New York, 1955, p. 80.

oazia să ne gîndim la tratarea lor ca la o „tratare“. Doar atunci cînd se comportă ciudat, într-un mod „neobişnuit“, e nevoie să ne gîndim de două ori. În modul *zuhanden*, erau „la îndemînă“ ; în modul *vorhanden*, unde au trecut acum, sînt „acolo“, departe : trebuie prinse înainte de a putea fi tratate. Aceasta este provocarea din care se naşte cunoaşterea. Cunoaşterea apare din punctul breşei, al rupturii, al neînţelegerii.

Se poate spune că, o dată ce se întîmplă acest lucru, obiectele devin *vizibile* (adică sînt conştient că le văd, le văd ca pe nişte obiecte precise), deoarece există acum o *distanţă* între mine şi ele. De la distanţă, le pot privi, le pot examina din unghiuri diferite, îmi pot „forma o imagine“. Cunoaşterea înseamnă controlul asupra acestei distanţe. Pot vedea mai bine lucruri aflate mai aproape de ochi, dar se poate spune, la fel de îndreptăţit, că raportul funcţionează şi invers : ceea ce „văd mai bine“ (adică ceea ce cunosc mai bine) percep ca fiind „mai aproape“ ; cu cît este mai săracă şi mai superficială cunoaşterea mea, cu cît par mai neclare obiectele, cu atît sînt „mai departe“. Afirmaţiile „cunosc mai bine lucrurile care sînt mai aproape“ şi „sînt aproape lucrurile pe care le cunosc mai bine“ constituie două articulaţii echivalente ale legăturii strînse (într-adevăr, ale identităţii) dintre reflecţie şi distanţă, dintre cunoaştere şi spaţiul social. În lumea reală, apropierea şi depărtarea obiectelor se măsoară (într-adevăr, se creează) în funcţie de bogăţia sau de sărăcia cunoaşterii.

Ceea ce se aplică obiectelor în general se aplică, evident, şi obiectelor care se întîmplă să fie alte fiinţe omeneşti (adică oamenilor *ca* obiecte). Distanţa între mine şi ele este de asemenea creată (sau anulată) de cunoaşterea mea. Ca să cităm încă o dată din Schütz, „sistemul organizării spaţiale“ „începe diferenţierea intimităţii de anonim, a necunoscutului de familiar, a proximităţii *sociale* de distanţă“, şi toate aceste distincţii sînt legate de volumul, de durabilitatea, de intensitatea relativă a „experienţei mele biografice“ în privinţa persoanei în cauză, acumulată între polul intimităţii şi cel al anonimatului³.

La polul intimităţii, o mare parte a biografiei este comună cu a Celuilalt. Nu e de mirare că se acumulează o cunoaştere vastă şi multilaterală. L-am observat pe Celălalt zilnic, cu tot felul de ocazii, în toate tipurile de acţiuni şi în toate dispoziţiile şi stările sufleteşti. Nu

³ Schütz and Luckmann, *The Structures of the Life-World*, pp. 40-41.

există mai nimic în identitatea Celuilalt care să-mi fi scăpat sau despre care să cred că nu știu. Aproape se poate spune că, la polul intimității, Celălalt a trecut de la modul *vorhanden* la *zuhanden*, dar nu putem spune acest lucru cu adevărat, fiindcă Celălalt cel apropiat pare important în viața mea din cauza volumului uriaș de cunoaștere investit, nu în mod naiv ; o dată inocența pierdută, ea nu mai poate fi niciodată recuperată. Indiferent cât de apropiat mi-a devenit Celălalt, el este acum conceput din cunoașterea pe care am dobândit-o și continui s-o dobândesc pe măsură ce ne intersectăm.

La polul anonimatului, într-adevăr nu se poate vorbi deloc de distanță socială. Un Celălalt realmente anonim se află în afara spațiului social sau dincolo de acesta. Un asemenea Celălalt nu este efectiv un obiect al cunoașterii, exceptînd, în cel mai bun caz, o conștiință subliminală că există, potențial, o ființă omenească ce poate constitui obiect al cunoașterii. În realitate, ea nu este deloc omenească, pentru că ființele omenești de care avem cunoștință sînt întotdeauna „specifice“, aparțin unei clase, sînt dotate cu atribute categoriale prin care pot fi identificate. Spațiul între polul intimității și cel al anonimatului constă tocmai din asemenea clase și categorii. Oamenii ce locuiesc acest spațiu nu au identități proprii, identități „personale“, ei își obțin identitatea de la clasele cărora le „aparțin“ sau, mai degrabă, în care au fost repartizați. Iar repartizarea se realizează în procesul de dobîndire a cunoașterii. Pe acești oameni nu îi cunoaștem ; avem cunoștință *de* ei. Avem cunoștință de ei în mod indirect, prin informațiile ce le-am adunat în legătură cu categoriile ai căror reprezentanți sînt. Avem cunoștință de ei, după cum ar spune Schütz, prin procesul de *include în categorii* – ca tipuri, nu persoane. Lumea contemporană, spune Schütz, „este stratificată în funcție de nivelurile anonimatului“⁴.

Cu cît sînt mai departe de polul intimității, cu atît mai *necunoscuți* devin ceilalți oameni (pînă cînd, la extrema anonimatului, dispar din vedere cu totul). Despre necunoscuți știm prea puțin pentru a ne angaja în altceva decît într-o interacțiune superficială și formală (coprezența cea mai acceptabilă într-un asemenea caz este, de fapt, evitarea, în mod reciproc, a interacțiunii). „Necunoașterea“ necunoscuților înseamnă tocmai sentimentul nostru de a fi pierduți, de a nu ști cum să acționăm și la ce să ne așteptăm, ca și lipsa dorinței de angajare, ce rezultă de

⁴ Schütz and Luckmann, *The Structures of the Life-World*, p. 80.

aici. Evitarea contactului e singura salvare, dar chiar și o evitare totală, dacă este posibilă, nu ne-ar salva de o anumită neliniște și stinghereală cauzată de o situație întotdeauna marcată de pericolul greșelilor.

Greșelile apar ca o consecință a ignorării regulilor, iar caracterul de necunoscut reprezintă, în esență, ignoranța noastră. „Tipurile“ (clasele, categoriile) sînt explicate prin reguli de comportament, distribuite diferențiat (și, astfel, prin anticipări ale reacțiilor, distribuite diferențiat) ; spațiul social este guvernat de reguli și e locuibil atîta vreme cît e guvernat de reguli. Cu cît un necunoscut e mai „necunoscut“ (cu cît îl știu mai puțin), cu atît mai puțină încredere am în decizia mea de a-l atribui unui anumit tip. Siguranța acestei includeri într-o categorie slăbește și dispare o dată cu creșterea distanței (adică o dată cu sărăcia cunoașterii). Există, totuși, o sursă și mai puternică de neliniște, despre care nu aflăm de la Schütz : pot să știu despre un necunoscut atît de puțin, încît să nu fiu nici măcar sigur că „se potrivește“ cu vreunul dintre tipurile ce-mi sînt familiare. Există întotdeauna pericolul necunoscutului „care se află de cealaltă parte a baricadei“, care estompează granițele ce ar trebui menținute ferme și care subminează astfel lumea cu „tipurile“ ei clare. Necunoscutul presupune o amenințare de clasificare eronată, dar – și mai rău – el reprezintă o amenințare la adresa clasificării ca atare, a ordinii din univers, a valorii de orientare a spațiului social, a lumii mele ca atare. Totuși, după cum am văzut la început, spațiul social și cel fizic nu se suprapun ; nici asimilarea cognitivă nu e neapărat proporțională cu lungimea distanței fizice. În consecință, sînt numeroase situațiile în care posibilitatea (sau, într-adevăr, imperativul) acțiunii eficiente (datorită proximității *fizice*) coincide cu absența sau cu ignorarea regulilor de ghidare a acțiunii (din cauza depărtării *sociale*). De aceea, spațiul social este mereu, ca să spunem așa, ținta atacurilor și în pericol de haos. E nevoie de o serie de soluții pentru a-i apăra integritatea.

Străinul de alături

Pe o lungă durată a istoriei omenirii, proximitatea fizică și cea socială au coincis sau au fost, cel puțin, strîns legate. Pentru eu, lumea ființelor *din punct de vedere biologic* omenеști s-a despărțit în două secțiuni, strict menținute separat și rareori confundate : cea a semenilor și cea a străinilor. Un străin putea intra în raza proximității fizice doar

în una din trei calități : fie ca dușman ce trebuia învins și alungat, fie ca musafir acceptat temporar, ce trebuia limitat la zone speciale și făcut inofensiv prin respectarea strictă a ritualului de izolare, fie ca potențial semen, caz în care trebuia determinat să fie semen, adică să se comporte ca atare. După cum rezumă Lewis Mumford, într-o frază devenită clasică, „în Evul Mediu, persoana neatașată de nimeni era fie condamnată la exil, fie sortită morții ; dacă era în viață, căuta imediat să se atașeze, măcar de o bandă de hoți”⁵.

Familiaritatea se referă doar la un grad satisfăcător de cunoaștere din partea noastră și nu însemna nici atunci, așa cum nu înseamnă nici acum, neapărat prietenie. Nu trebuia să însemne nici încredere. Nici dispoziție pentru sacrificiu altruist. Nici sentiment al unității, al loialității reciproce, al fraternității. Ideologia ce reprezintă comunitatea ca pe o unitate menținută laolaltă prin *conștiința* unității, printr-un sentiment fratern care o face să semene cu o familie, fără a o face să devină familie, ca pe un teritoriu de cooperare fără rezerve și de ajutor reciproc – o asemenea ideologie a apărut mai târziu, ca un simptom sigur al unei vecinătăți ce-și pierdea deja, și își pierdea repede, identitatea, granițele clare și, de aceea, și controlul asupra atitudinilor umane și a relațiilor reciproce. Realitatea vecinătății era mai diversificată decât avea să permită sau să accepte ideologia mai recentă a comunității. Ea lăsa loc pentru iubire, ca și pentru ostilitate, pentru solidaritate, ca și pentru conflict. Și totuși, vecinătatea fizică se detașa de restul spațiului social prin absența necunoscuților și, astfel, prin amploarea sigură, satisfăcătoare, a reglementărilor normative.

Ceea ce l-a distins cu adevărat pe semen de restul lumii nu a fost deci simpatia resimțită față de el, ci faptul că s-a aflat, potențial, mereu în raza vizuală, că a înclinat întotdeauna către polul intimității, că a fost tot timpul un posibil partener de relații și de biografie. Cunoașterea semenului era profundă, includerea în categorii era de durată și, ori de câte ori se aplica, era arareori revizuită și pentru scurt timp provizorie. Astfel existau reguli pentru orice ocazie și ocazii puține neasigurate de reguli. Și, doar aici, presupunerea de „reciprocitate a perspectivelor” era foarte frecvent corectă și rar infirmată. Simetria sau complementaritatea percepțiilor s-a dovedit adevărată, consolidându-se

⁵ Lewis Mumford, *The Culture of Cities*. New York, 1938. p. 29. Apariția „individului liber” a determinat epoca modernă, pe de altă parte, să devină „o lume guvernată de ideea de siguranță și de salvare”, deoarece stabilizarea și echilibrul s-au dovedit acum problematice (p. 64).

și reproducându-se pe sine. Societățile care ofereau o asemenea viață se puteau descurca fără dascălii profesioniști de comportare în public. Și fără poliție.

Totuși, nu se puteau descurca fără armată. Spațiul social se oprea la granița vecinătății. De cealaltă parte a graniței se întindea deșertul, golul semantic, sălbăticia : lumea străină din punct de vedere intelectual, locuită de trupuri fără față. Trupurile puteau trece granița, dar regulile de coexistență rămîneau pe loc, fără a putea supraviețui acestei treceri. Societățile care nu aveau nevoie de poliție nu instituiau mila, compasiunea sau simpatia față de necunoscuți. Nu aveau reguli pentru a trata cu străinii. Aceștia erau dincolo de norme și de reguli. Oamenii nu se împărțeau în semeni și străini : erau fie oameni, fie străini. În societățile agricole stabile pe care le-a cercetat, Edmund Leach a descoperit o suprapunere remarcabilă între seriile topografice și familiale de categorii „care disting zonele spațiului social în funcție de distanța față de Ego (eu)” : relațiile „eu-soră-văr-semen-necunoscut” se aseamănau cu relațiile „eu-animal de casă-vite-vînat-animal sălbatic”, și ambele erau similare cu seria „eu-casă-fermă-cîmp-îndepărtat”⁶. Necunoscuții (străinii), animalele sălbatice și tot ce era îndepărtat semnificau aceeași absență a regulilor de interacțiune.

O situație complet nouă se creează atunci cînd coordonarea între proximitatea fizică și cea socială/cognitivă e ratată. Străinii apar atunci fizic între granițele lumii. Calitatea de necunoscut încetează a fi o încălcare temporară a normei și o neplăcere curabilă. Necunoscuții stau și *refuză să plece* (deși se speră că vor pleca, pînă la urmă), în timp ce nu se lasă prinși, cu hotărîre, în plasa regulilor locale, rămînînd astfel necunoscuți. Ei nu sînt vizitatori, acele pete întunecate pe suprafața transparentă a realității zilnice, care se pot suporta, în speranța că vor fi curățate mîine (deși există tentația curățirii imediate). Nu poartă săbii, nici nu par a ascunde cuțite sub pelerină (deși nu poți fi niciodată sigur de asta). Ei nu sînt ca străinii, dușmanii declarați care te fac să scoți sabia (sau, cel puțin, așa spun ei). Totuși, nu sînt nici ca semenii. Este adevărat că nu li se poate ignora prezența, nu poți evita să-i vezi, să-i

⁶ Edmund Leach, *Anthropological Aspects of Language : Animal Categories and Verbal Abuse*, în *New Directions in the Study of Language*, ed. Eric H. Lenneberg, University of Chicago Press, 1964, pp. 36-37. În particular, Leach a sugerat că „ambiguitatea prieten/dușman” care desparte semenul de alte elemente ale seriei poate fi considerată ca un echivalent semiotic al „alternanței prietenic/ostilitate” ce caracterizează atitudinile față de „vînat” (p. 44).

auzi și să-i simți, chiar să le vorbești și să-ți vorbească uneori. Dar întâlnirile sînt mult prea scurte și întâmplătoare pentru a te decide în privința unei clasificări ferme, și apoi mulți dintre ei vin și pleacă.

Simmel a considerat banii, acea noțiune abstractă *Eigenschaftlos* de cantitate pură și neutră, lipsită de orice substanță și diferențiere calitativă, ca fiind, în același timp, rezultatul inevitabil, condiția indispensabilă și metafora cea mai revelatoare a vieții de oraș :

Semnificația necunoscutului pentru natura banilor îmi pare a fi concentrată în sfatul pe care odată l-am tot auzit : să nu ai niciodată relații financiare cu două feluri de oameni – prieteni și dușmani.

În primul caz, obiectivitatea indiferentă a tranzacțiilor bănești se află într-un conflict insurmontabil cu caracterul personal al relației : în al doilea, aceeași condiție asigură un spațiu larg pentru intenții ostile, care corespunde faptului că tipurile noastre de lege într-o economie financiară nu sînt niciodată suficient de precise pentru a exclude cu siguranță răutatea intenționată. Partenerul dezirabil pentru tranzacțiile financiare – în care, după cum s-a spus destul de corect, afacerile sînt afaceri – este persoana complet indiferentă nouă, neangajată nici în favoarea, nici împotriva noastră⁷.

Tranzacția bănească este, într-adevăr, exemplul perfect al relației de tip urban (adică o relație „subalimentată din punct de vedere cognitiv“). Caracterul său trebuie protejat nu doar împotriva ostilității și răutății, ci și împotriva prieteniei și simpatiei. Poate avea loc în mod corect doar în condiții de neutralitate emoțională sau, mai degrabă, în condiții lipsite de impactul inoportun al afectelor. Cele două categorii diametral opuse ale semenilor și străinilor, în care se diviza lumea umană premodernă, erau în egală măsură nepotrivite și ostile schimburilor bănești. Dezvoltarea economiei financiare a fost însoțită de înlăturarea și marginalizarea ambelor părți ale dihotomiei, odinioară atotcuprinzătoare, și de umplerea golului central cu zona vastă, cu posibilități infinite de extindere, a relațiilor de tip „nici/nici“. Relația din această zonă nu poate exista în situații cu încărcătură emoțională. Ea are nevoie de parteneri la fel de lipsiți de personalitate ca și însemnele monetare, conduși, în comportarea lor presupusă și reală, doar de considerațiile comune de cantitate, mai degrabă decît de valorile calitative, inevitabil unice și subiective. Eliberată de legătura cu altă

⁷ Georg Simmel. *The Philosophy of Money*, trans. Tom Bottomore and David Frisby, Routledge, London, 1978, p. 227.

persoană, atenția poate fi acordată acum regulilor impersonale ale tranzacției înseși.

Arta secretă a falsei întâlniri

Trăsătura cea mai surprinzătoare și mai agasantă a necunoscuților este că ei nu sînt *nici* semenii, *nici* străini. Sau, mai degrabă – creînd confuzie, tulburare și spaimă – că sînt (sau că pot fi – cine știe?) ambele. Străini semenii. Semenii străini. Cu alte cuvinte, *necunoscuți*. Adică îndepărtați din punct de vedere social, deși apropiați din punct de vedere fizic. Străini fizic accesibili. Semenii social inaccesibili. Locuitori din țara nimănui, un spațiu fie lispit de norme, fie marcat de prea puține reguli pentru a face orientarea posibilă. Agenți și obiecte într-o relație care, din acest motiv, e condamnată să rămînă supărător de inegală și de întîmplătoare, fără siguranța reușitei. Relația cu necunoscuții este întotdeauna un dezacord. Înseamnă sărăcia sau incompatibilitatea regulilor pe care o evocă non-statutul sau statutul confuz al necunoscutului. Cel mai bine e să nu se întîlnească deloc necunoscuți. Cum nu se poate sta cu adevărat departe de spațiul pe care ei îl ocupă sau îl împart cu alții, următoarea soluție foarte bună este o întîlnire care nu e tocmai o întîlnire, care se prefacă că nu e așa ceva, ci (preluînd termenul lui Martin Buber) o *falsă întîlnire* („*Vergegnung*“, diferită de întîlnire, *Begegnung*).

Pentru a conviețui cu necunoscuții, trebuie stăpînită arta falsei întîlniri. Folosirea unei asemenea arte e necesară dacă necunoscuții, din cauza numărului lor, dacă nu din alt motiv, nu pot fi transformați în semenii. Pe de altă parte, tocmai utilizarea acestei arte îl constituie pe celălalt ca necunoscut și îl reconfirmă într-o astfel de calitate.

Arta falsei întîlniri, dacă e stăpînită, l-ar împinge pe celălalt în ultimul plan ; el nu ar mai fi decît o pată pe fundalul pe care are loc acțiunea. E adevărat că exilarea celui alt în ultimul plan nu îl face să dispară. Acest ultim plan se află incontestabil acolo. Se știe că, dacă s-ar dori, ar putea fi adus în atenție oricînd. Și totuși, nu există nici un motiv pentru a proceda așa. Ultimul plan nu are nici un impact asupra desfășurării și rezultatelor acțiunii, cu excepția asigurării decorului fizic. În procesul de *periodeusis*, descris de Schütz, acea examinare a lumii apropiate, care duce la atribuirea de *relevanțe topice*, necunoscutului nu i se atribuie nici una. Prezența sa este irelevantă, o existență

nerecunoscută, neacceptată, o ființare inexistentă – o incongruență în concordanță cu propria prezență. Prin tehnica falsei întâlniri, necunoscutul este distribuit în sfera lipsei de atenție⁸, sfera în care orice contact conștient, și, mai mult, un comportament ce poate fi recunoscut de el ca un contact conștient, e evitat cu premeditare. Ea reprezintă domeniul neangajării, al vidului emoțional, ce nu acceptă nici simpatie, nici ostilitate, un teritoriu neînregistrat pe nici o hartă, lipsit de indicatoare, o rezervație sălbatică în cadrul lumii. Din acest motiv trebuie ignorată. În plus, trebuie să se arate că e ignorată și că se dorește acest lucru, într-un mod ce nu admite eroare.

În seria de tehnici care alcătuiesc arta falsei întâlniri, poate cea mai importantă este evitarea contactului privirilor. E suficient să observi numărul de priviri pe care trebuie să le arunce pe furiș orice trecător pentru a urmări mișcărilor celor din jur și pentru a evita astfel să se izbească de ei ; sau explorarea vizuală discretă a unui birou aglomerat sau a unei săli de așteptare pentru a căuta un loc cât de modest – ca să înțelegi cât de complexe sînt abilitățile de care are nevoie această tehnică⁹. Important este să vezi în timp ce te prefaci că nu te uiți. Să privești „inofensiv“, neprovocînd nici o reacție, neinvitînd și nejustificînd reciprocitatea ; să participi în timp ce dovedești neatenție. Ce se cere este interes deghizat în indiferență. O privire îndelungă și liniștitoare, ce informează că nimic nu va urma ochirii rapide și superficiale și că nu se presupun drepturi sau îndatoriri reciproce.

⁸ Erving Goffman. *Relations in Public : Microstudies of the Public Order*, Allen Lane, London, 1971, p. 312. A fi inclus într-o asemenea sferă, după părerea lui Goffman, înseamnă a pretinde doar *neatenție civilă* și a răspunde cu o „curtoazie“ similară. „Formele neatenției civile, a unor persoane care se tratează, precaut, unele pe altele cu o grijă politicoasă și superficială, în timp ce fiecare își vede de treburile sale, pot fi menținute, dar, în spatele acestor aparențe normale, indivizii pot ajunge să fie gata de fugă sau de luptă, dacă e nevoie“. Atîta vreme cît se menține, neatenția civilă probează „caracterul de suprafață al ordinii publice“ (pp. 331–332).

⁹ Tehnicilor evitării, necesare victimei într-un oraș („un necunoscut printre necunoscuți“ ; sau, așa cum spunea Benjamin Nelson, „calitatea universală de a fi altul“), li s-a făcut o serioasă descriere etnografică și o analiză remarcabil de convingătoare în cartea scrisă de Lyn H. Lofland, *A World of Strangers : Order and Action in Urban Public Space*, Basic Books, New York, 1973. După părerea lui Lofland, cheia supraviețuirii urbane constă în „capacitatea de a lega relații superficiale, cfermerc, limitate“ (p. 178) ; acesta este scopul pe care îl servesc tehnicile lipsci de atenție, împreună cu alte abilități specifice urbane.

Dar efectul imediat al aplicării universale a *indiferenței civile* este, după cum a demonstrat foarte convingător Helmuth Plessner¹⁰, *pierderea chipului* sau, mai degrabă, nedobîndirea nici unui chip. Mulțimea urbană nu reprezintă o colecție de indivizi. Ea e, mai curînd, un tot lipsit de formă, ce nu face diferențieri și în care individualitatea se dizolvă. Mulțimea este fără chip, dar așa îi sînt elementele. Acestea pot fi înlocuite și eliminate. Intrarea și dispariția lor sînt același lucru. Prin lipsa lor de chip, elementele mobile ale aglomerării urbane se detașează ca surse posibile ale angajării sociale.

Efectul global al desfășurării artei falsei întîlniri îl constituie „desocializarea“ spațiului potențial social din jur sau prevenirea transformării spațiului fizic în care te miști într-un spațiu social, un spațiu cu reguli de angajare și de interacțiune. Toate tehnicile falsei întîlniri servesc la obținerea acestui efect și la informarea oricui privește că efectul s-a obținut și că a fost cu adevărat urmărit. Eliminarea din spațiul social a celorlalți, care sînt altfel aproape (aproape din punct de vedere fizic), sau interzicerea intrării lor, înseamnă refuzul de a-i cunoaște (și refuzul de a-i lăsa să te cunoască). Ceilalți, care au fost eliminați, răătăcesc în planul secundar al lumii percepute și sînt determinați să rămîna acolo – cochilii goale, fără formă și fără chip, ale omenirii. Conștiinței mele subliminale privitoare la umanitatea lor nu trebuie să i se permită să apară în recunoașterea subiectivității lor.

În același mod, politețea și judecata mea corectă mă determină să le tolerez prezența, chiar dacă le tolerez doar prezența în planul secund. Astfel, acord tribut generozității mele, nu drepturilor lor. Eu însumi stabilesc limitele pînă la care pot să merg. Limitele se pot deplasa, nu există nimic obligatoriu în privința lor, materialul din care sînt făcute nu are o elasticitate proprie, nici o structură căreia să-i acord aceeași atenție cu care examinez mijloacele utilizate pentru crearea lor și cu care le calculez puterea de lucru. Lipsiți de chip, indivizii formați – sau niciodată formați pe de-a-ntregul – se amestecă într-un compus omogen în care se inserează viața mea. La fel ca toate celelalte mostre din acest amalgam, ei apar, în formularea memorabilă a lui Simmel, „într-o nuanță uniform de mată și de gri ; nici un obiect nu merită preferință față de

¹⁰ Cf. *Über Menschenverachtung*, în Helmuth Plessner, *Diesseits der Utopie*, Suhrkamp, München, 1974. Pierderea chipului, sugerează Plessner, urmează inevitabil acelei priviri a unuia către celălalt „de la distanță“, fără de care lumea contemporană nu poate exista, indiferent de prețul dezindividualizării ce trebuie plătit.

oricare altul". Dacă se observă valori diferite ale obiectelor și astfel obiectele însele *qua* obiecte, ele „sînt considerate ca lipsite de substanță". Toate lucrurile „plutesc cu o greutate specifică egală...", se află la același nivel și diferă unele de altele doar în materie de suprafața pe care o acoperă"¹¹.

Simmel insistă asupra faptului că păstrarea unei distanțe la care toate fețele se estompează și devin pete uniform de gri și lipsite de formă, detașarea marcată mereu de aversiune și antipatie (sau, mai degrabă, de efortul prevenirii riscului de instaurare a simpatiei), reprezintă un mecanism natural de apărare împotriva pericolelor inerente existenței printre necunoscuți. Repulsia și ostilitatea moderată, controlate în majoritatea timpului, totuși niciodată complet eradicate și întotdeauna gata să se transforme în ură, fac o asemenea existență posibilă din punct de vedere tehnic și suportabilă din punct de vedere psihologic. Ele susțin disocierea, care e singura formă de socializare în împrejurările date : existența alături (deși nu împreună). Ele constituie acum mijlocul natural, și singurul disponibil, de autoapărare.

Spre deosebire de întîlnirile adevărate, cele false constituie evenimente lipsite de preistorie (nimeni nu anticipează că necunoscuții vor fi acolo), trăite într-un mod ce le privează de urmări. Ele sînt *episoade* ; iar un episod, după cum scria Milan Kundera, „nu reprezintă o consecință inevitabilă a unei acțiuni anterioare, nici cauza a ceea ce va urma ; el se află în afara șirului cauzal de evenimente care e povestirea. Este doar un accident steril ce poate fi omis fără ca povestirea să-și piardă continuitatea inteligibilă, incapabil să lase o urmă permanentă în viața personajelor". Un episod nu face parte din povestire ; el se află dincolo de acel tărîm al conștientului în care cunoașterea este acumulată în mod foarte serios și păstrată – cu succes sau fără. Se poate spune că episodul reprezintă un interval, o pauză în jocul includerii în tipuri, în categorii și hărți. Falsa întîlnire, ca toate episoadele, nu depinde de realizările din trecut ale cartografiei sociale și nici nu îmbunătățește condiția actuală a artei cartografice – ea lasă, în principiu, totul așa cum era...

Sau așa se speră, deși adesea fără temei. Înainte ca întîlnirea să se sfîrșească și ca partenerii să se găsească, la fel ca înainte de a începe, departe unii de alții, nu se poate spune dacă efemera lor întîlnire față în

¹¹ Georg Simmel, *The Metropolis and Mental Life*, în *Classic Essays on the Culture of Cities*, ed. Richard Sennett, Appleton-Century-Crofts. New York, 1969. p. 52.

față s-a diluat pînă la a deveni o falsă întîlnire. Dar chiar și după – mult după – aparenta încheiere a întîlnirii, consecințele sale pe atunci neașteptate pot apărea brusc, contrazicînd astfel natura sa presupus episodică (ca să ne folosim încă o dată de marea înțelepciune a povestitorului : „nimeni nu poate garanta că unele evenimente cu desăvîrșire episodice nu pot deține o forță care, într-o zi, le-ar putea transforma pe neașteptate în cauză a altor evenimente“¹²). Oricît de mult ai încerca să împiedici întîlnirea ocazională să treacă dincolo de cadrul rigid al falsei întîlniri, rămîne o urmă de neliniște, ce nu poate fi risipită. Știi, sau simți fără să știi, că e posibil să existe în viitor consecințe a ceea ce pare acum a fi un non-eveniment, și că nu se poate aprecia care dintre posibilități se va materializa, și că momentul cînd se va putea aprecia lucrul acesta nu va veni probabil niciodată. Apărarea spațiului social nu e niciodată sigură. Granițele nu pot fi închise ermetic. Nu există nici un remediu cu adevărat infailibil împotriva necunoscuților, și cu atît mai puțin împotriva temerilor pe care ei le suscită.

Orașul constituie un loc al falselor întîlniri. Spațiul fizic urban este astfel organizat încît întîlnirile necăutate în mod activ pot fi evitate ; dacă sînt inevitabile, tot pot rămîne fără consecințe. Richard Sennett a făcut o descriere profundă și serioasă a cîtorva dintre cele mai remarcabile lucrări de arhitectură urbană modernă (Lever House din New York, Brunswick Centre din Londra, Ministerul Apărării din Paris) ca „zone vaste cu spații goale“, zone „prin care să treci, nu pe care să le folosești“, „prin care să circuli, nu în care să stai“. Organizarea spațială a orașului ca întreg, cu artere importante și autostrăzi urbane, cu metrouri și mașini cu aer condiționat și închise ermetic, poate fi concepută ca facilitare pentru a face „o călătorie din locul A în locul B“¹³, pentru a întrerupe continuitatea între locuri, pentru a izola punctele familiare de sălbăciea dintre ele. În plus, organizarea spațiului urban este importantă datorită tendinței sale pronunțate de a separa clasele, grupurile etnice, uneori sexele sau generațiile, astfel încît tehnicile falsei întîlniri să poată fi aplicate în mod mai concertat și cu o mai mare încredere în efectul

¹² Milan Kundera, *Immortality*, trans. Peter Kussi, Faber & Faber, London, 1991, pp. 338–339. Nici un episod, rezumă Kundera, „nu este *a priori* condamnat să rămînă episod pentru totdeauna, deoarece fiecare eveniment, indiferent cît ar fi de neînsemnat, ascunde în sine posibilitatea de a deveni, mai devreme sau mai tîrziu, cauza altor evenimente, transformîndu-se astfel într-o poveste sau o aventură“.

¹³ Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, Cambridge University Press, 1974, pp. 12–14.

lor ; totuși, mai important, separarea creează zone imense în oraș (și acestea sînt zonele unde ai tendința să te duci cel mai des), în care vizitatorul poate dezarma sau cel puțin poate lăsa armele deoparte pentru o clipă, întrucît amenințarea ce însoțește contactul nesolicitat cu genul de necunoscuți susceptibili a fi prezenți acolo e resimțită ca mai puțin apăsătoare decît în altă parte ; într-adevăr, întîlnirea cu necunoscuți pare, pentru varietate, o șansă interesantă mai degrabă decît un pericol.

Dacă spațiul cognitiv ar putea fi proiectat pe harta unui oraș sau a unei țări sau a întregii lumi moderne, ar lua forma unui arhipelag mai mult decît pe cea a unui cerc sau a oricărei alte figuri compacte sau continue. Pentru fiecare locuitor al lumii moderne, spațiul social e risipit pe marea vastă a lipsei de sens sub forma a numeroase puncte, mai mari sau mai mici, de cunoaștere : oaze de semnificații și relevanță într-un deșert fără formă. O mare parte a treburilor zilnice se desfășoară călătorind prin spații goale din punct de vedere semiotic – deplasare fizică de la o insulă la alta. Insulele nu sînt apropiate unele de altele, dar nici nu pot fi schimbate unele cu altele ; fiecare înseamnă cunoaștere diferită, sensuri și relevanță specifice. Pentru a li se menține identitatea, trebuie luate măsuri de fortificare a liniei de coastă, de protecție împotriva fluxului. Cu alte cuvinte, de menținere a necunoscuților izolați în locurile lor. Apărarea spațiului social se reduce la lupta pentru propriul drept la mobilitate și pentru limitarea unor asemenea drepturi la alții. Poliția permanentă este o invenție modernă, urbană, iar misiunea sa inițială era apărarea spațiului public urban împotriva intrușilor, a căror curiozitate supărătoare îi priva pe ceilalți de protecția anonimatului¹⁴. „Întîrzierea pe trotuar“ era un delict tipic urban, conceput ca o infracțiune pasibilă de pedeapsă doar pentru că intra în contradicție cu ideea de spațiu public ca „zonă prin care să circuli, nu în care să stai“. Idealul, neatins niciodată, dar mereu avut în vedere, al spațiului urban ar fi poate o serie de mici fortărețe, înconjurate cu ziduri bine apărate, legate între ele printr-un labirint, asemănător unor spaghete, de artere importante, autostrăzi urbane și mari intersecții.

¹⁴ Instrucțiunile date forțelor de poliție recent înființate în Derby în 1835, exprimînd și principalul motiv pentru instituirea unei forțe profesionale de apărare a ordinii, oferă o bună ilustrare : „Persoanele care stau ori întîrzie pe trotuar fără motiv, împiedicînd astfel circulația liberă... pot fi arestate și duse în fața unui magistrat“ (citat după Anthony Delves, *Popular Recreations and Social Conflict in Derby, 1800–1850*, în *Popular Culture and Class Conflict, 1590–1914 : Explorations in the History of Labour and Leisure*, ed. Eileen and Stephen Yeo, Harvester, Brighton, 1981, p. 95).

În procesul de dezvoltare a organizării urbane a spațiului ca decor pentru falsele întâlniri și de formare a deprinderilor de neatenție civilă, cauza și efectul s-au consolidat reciproc pînă la a deveni dificil de separat. În final, sînt de neconceput unul fără celălalt.

Aporia necunoscutului

Pătrunderea masivă a necunoscuților în spațiul vital a făcut ca mecanismele premoderne ale creării spațiului social să pară depășite, dar, mai mult decît orice, îngrozitor de nepotrivite. Amploarea fenomenului le împiedică aplicarea. Polarizarea instantanee a necunoscuților „din apropiere” în semenii și străinii a pierdut orice șansă de succes. Chiar dacă s-ar fi încercat, ar fi avut doar rezultate îndoielnice, contestate și precare. Odinioară sursă de iritare temporară, calitatea de necunoscut a devenit condiție permanentă. Problema societății moderne nu este cum să elimine necunoscuții, ci cum să trăiască în compania lor constantă, adică în sărăcie cognitivă, în nehotărîre și nesiguranță. Ceea ce nu înseamnă că încercările de a curăți lumea de necunoscuți au încetat. Contrariul este adevărat : nesiguranța endemică, pe care prezența necunoscuților nu poate decît să continue să o agraveze, își găsește rezolvarea în eforturile continue de a obține controlul asupra creării spațiului social, adică de a limita și de a organiza libertatea necunoscuților și de „a-i ține acolo unde le este locul”.

Pe de altă parte, după cum a demonstrat foarte convingător Simmel prin expunerea legăturii strînse dintre calitatea de necunoscut, economia financiară și intelect, viața modernă, în forma pe care a dobîndit-o istoric, nu poate exista fără necunoscuți. Interzicerea angajării emoționale, indiferența față de deosebirile calitative, aprecierea întîlnirii eliberate de constrîngerile trecutului și de considerațiile viitorului – toate aceste trăsături remarcabile pe care le au doar contactele cu necunoscuții – sînt indispensabile în desfășurarea vieții moderne. Calitatea de necunoscut, ca să spunem așa, trebuie păstrată și cultivată dacă viața modernă urmează să continue. Nici una dintre instituțiile esențiale ale societății moderne nu ar supraviețui unui triumf miraculos al „unității publice”, dacă lucrul acesta s-ar întîmpla vreodată ; nu ar supraviețui nici unei colonizări a terenului falselor întîlniri și al neatenției civile cu relații personale, încărcate emoțional. Se poate spune

că, dacă nu ar fi existat, necunoscuții ar fi trebuit inventați... Și sînt inventați – zilnic și pe scară largă.

De aici rezultă ambivalența profundă a poziției și a rolului necunoscutului în spațiul social. Necunoscuții apar continuu pe toată durata aceleiași vieți zilnice care încearcă să-i elimine (fizic, prin separare și izolare, sau psihologic, prin lipsa de atenție). Necunoscuții sînt rezultatul aceleiași creări a spațiului social destinate să asimileze și să civilizeze lumea. Este de așteptat ca ambivalența statutului existențial să fie reflectată, din punct de vedere semiotic, în ambivalența atitudinii. Combinația iluzorie de creație și receptare, trăită ca o simultaneitate de nevoie și amenințare, reapare în perceperea calității de necunoscut ca speranța și nefericirea existenței, în același timp. „Soluția“ ambivalenței, acea condiție în mod acceptat fără soluție, este atunci căutată cu disperare prin proiectarea incongruenței sale interioare asupra unei ținte sociale alese (cu alte cuvinte, concentrarea ambivalenței care saturează totalitatea spațiului social asupra unui sector ales al acelui spațiu) și prin eforturile continue de a distruge această ambivalență în germene. Eforturile sînt menite a fi interminabile și, în egală măsură, inevitabile și neconcludente.

Comentînd cercetarea efectuată de studentul său, John Scotson, într-o suburbie din Leicester, unde a apărut o nouă zonă populată de un grup mixt de nou-veniți, în apropierea unui mare cartier rezidențial de familii așezate, Norbert Elias a inventat perechea conceptuală „stabiliți“ și „venetici“. Perechea era menită a reprezenta un gen de configurație socială în care există două grupuri, aflate unul față de celălalt într-un conflict continuu pentru stabilirea și apărarea granițelor, și totuși legate prin serviciile pe care și le fac reciproc în vederea căutării identității. Elias a atribuit grupului „stabilit“ inițierea proceselor de separare și stereotipare. (Era, de fapt, o trăsătură care, în două grupuri legate unul de altul în mod șocant de similar, a permis să se distingă un grup ca „așezat“ și altul ca „venetic“.) Respingerea nou-veniților de către populația așezată, care detesta amenințarea dreptului său, anterior necontestat, de a crea „spațiul social“, și refuzul categoric al dorinței bine intenționate a nou-veniților de a fi acceptați, au fost ceea ce a pornit procesul de segregare. Vechiul grup avea, evident, puterea de a proceda astfel ; iar această cale constituia substanța materială a puterii lor, a cărei superioritate se materializa în faptul că varianta lor de creare a spațiului social a prevalat în fața trasării acestuia de către nou-veniți. Separarea în „stabiliți“ și „venetici“ a apărut și s-a consolidat prin

asimetria puterii așa cum se impunea în administrarea creării spațiului social, în efortul de a împărți spațiul social după harta cognitivă promovată de administratori. Și pentru că cei puternici au fost primii care au exprimat nevoia de a menține distanța de netrecut, e rezonabil să se presupună că rădăcinile divizării trebuie căutate în problemele celor ce se ocupau de crearea spațiului social (adică în problemele implicate în procesul definitiv aporetic al creării spațiului social).

Viața modernă înseamnă viață trăită împreună cu necunoscuți, ceea ce reprezintă întotdeauna o existență nesigură, stresantă și solicitantă. Posibilitatea de a-i vedea pe locuitorii noii zone ca „venetici“ eponimi, ca o încarnare a ceva necunoscut și străin și ca o sursă ultimă de pîngărire, a apărut de la sine. Adevărat, ea nu a vindecat condiția modernă de boala sa congenitală, dar măcar a atras o soluție iluzorie pentru un destin fără soluție. A concentrat neliniștea dispersată, temerile (însălmîntătoare tocmai din cauza risipirii lor) într-un pericol concret, tangibil, ce putea fi înfruntat și – cine știe? – învins. Cel puțin știai unde se află pericolul și te puteai simți ceva mai puțin dezorientat și neajutorat decît înainte. Acum rezidenții din noua zonă constituiau pericolul. Și cu cît era mai profundă teama și sentimentul de „a fi amenințați“, cu atît mai puțin siguri se simțeau „cei așezați“ în legătură cu propria stabilire în acel loc – cu atît mai mult înclinațiile înfricoșătoare și terifiante aveau tendința să fie incluse în stereotipul „veneticilor“, care venea acum să personifice toți demonii interiori ai celor însălmîntați. În scrierile lui Scotson/Elias, stereotipul creat de cei stabiliți într-un anumit loc era „o reprezentare mult simplificată a realităților sociale. Ea a realizat un model în alb și negru ce nu accepta diversitatea în rîndul locuitorilor noii zone, și corespundea «minorității celor mai răi»“. În general, „cu cît se simt mai amenințați [grupul «celor așezați» de orice fel], cu atît este mai probabil ca presiunea internă... să conducă credințele comune spre extrema iluziei și a rigidității doctrinare“¹⁵. Într-un excelent comentariu al lui Stephen Mennell,

[a]cest proces de stigmatizare constituie un element foarte comun care predomină în asemenea cazuri de mare inegalitate a forțelor și e remarcabil felul cum conținutul stigmatizării rămîne același în ciuda diversității cazurilor. Veneticii sînt întotdeauna murdari, leneși, cu un caracter moral îndoielnic, printre altele.

¹⁵ Norbert Elias and John L. Scotson, *The Established and the Outsiders : A Sociological Inquiry into Community Problems*, Frank Cass, London, 1965, pp. 81, 95.

Așa erau văzuți adesea muncitorii din industrie în secolul al XIX-lea : se vorbea frecvent despre ei ca despre „Marii nespălați“. Așa erau, și sînt încă, percepuți adesea negrii de către albi¹⁶.

Eu sugerez că trăsătura ambivalenței este ceea ce unește caracteristicile diverse reproșate categoriei izolate din spațiul social/cognitiv ca „venetici“. Toate însușirile atribuite veneticilor semnifică ambivalența. Murdăria este, după cum știm, un element deplasat, ceva nelalocul lui, care ar trebui să se afle în altă parte, altfel tulbură tot ceea ce stă la baza ordinii lucrurilor. Caracterul moral îndoielnic înseamnă comportament haotic care sfidează probabilitățile și face inutile calculele bazate pe cunoașterea regulilor. Lenea semnifică sfidarea universalității rutinei și, indirect, tocmai a naturii determinate a lumii. O încărcătură semantică similară au alte elemente foarte comune ale stereotipului veneticilor : aceștia sînt neglijenți din punct de vedere moral, promiscui din punct de vedere sexual, incorecți în relațiile de afaceri, exagerat de emotivi și incapabili de o judecată sobră, și, în general, instabili și imprevizibili în reacțiile lor. Cu alte cuvinte, veneticii reprezintă punctul de întîlnire al riscurilor și temerilor ce însoțesc crearea spațiului cognitiv, haosul pe care orice creare a spațiului social tinde, hotărît, dar în van, să-l înlocuiască cu ordinea, și nesiguranța regulilor în care au fost investite speranțele de înlocuire. Dacă măcar ar putea fi menținuți la marginea exterioară a spațiului social, probabil că veneticii ar putea lua cu ei tot restul de ambivalență, risipită în jur...

Oricine își păstrează dreptul greu cucerit de a trasa hărțile spațiului social obligatoriu pentru ceilalți (acest drept, putem spune, constituie esența oricărei dominații și oprimări, și, de asemenea, mult doritul trofeu în lupta împotriva oprimării actuale și permisul pentru cea viitoare) va avea tendința să dezamorseze aporia, alegînd, dintre necunoscuții de care nu te poți descotorosi, o categorie de „necunoscuți absoluți“ în absența cărora te poți, chipurile, descurca, o categorie ce poartă păcatele necunoscuților, fără a fi utilă asemenea lor, și care poate fi astfel eliminată (așa se speră) fără a tulbura cursul vieții. Orice descriere constituie, desigur, un paliativ ce nu se apropie nici pe departe de adevărata „problemă“. Totuși, atîta timp cît își păstrează forța de mobilizare, menținînd astfel crearea spațiului cognitiv ca pe un interes

¹⁶ Stephen Mennell, *Norbert Elias : Civilization and the Human Self-Image*, Blackwell, Oxford, 1989, p. 122.

continuu și ca pe o sarcină zilnică, are o contribuție considerabilă, poate crucială, la transformarea lumii necunoscuților într-o lume suportabilă.

În *Tristes tropiques*¹⁷, una dintre cele mai obsedant de frumoase și de profunde lucrări de antropologie scrise vreodată, Claude Lévi-Strauss sugera că societățile „primitive“ folosesc în relațiile lor cu necunoscuții purtători de pericole o strategie diferită (deși nu neapărat inferioară) de cea pe care o utilizăm noi și o considerăm normală și „civilizată“. Este o strategie *antropofagă* : ele mănîncă, devorează și digeră (încorporează și asimilează *din punct de vedere biologic*) necunoscuții care stăpînesc forțe puternice și misterioase, poate sperînd astfel să se folosească de aceste forțe, să le absoarbă, să le facă ale lor proprii. Strategia noastră este *antropoemică* (de la grecescul *emein* „a vomita“). Îi îndepărtăm pe purtătorii de pericole – și îi înlăturăm din locul în care se desfășoară viața ordonată, îi menținem în afara granițelor societății – fie în exil, fie în enclave păzite unde pot fi încarcerati sigur, fără speranță de scăpare.

Pînă aici e Lévi-Strauss. Eu sugerez totuși că alternativa strategică descrisă de el este endemică pentru fiecare societate, inclusiv pentru a noastră, și nu marchează distincția între tipurile de societăți succesive din punct de vedere istoric. Strategia *fagică* și cea *emică* se aplică în paralel, în fiecare societate și la fiecare nivel de organizare socială. Ambele sînt mecanisme indispensabile ale creării spațiului social, dar sînt eficiente tocmai din cauza coprezenței lor, doar ca pereche. Singură, fiecare strategie ar crea prea multe pierderi pentru a putea asigura un spațiu social mai mult sau mai puțin stabil. Totuși, împreună, cele două strategii, rezolvînd fiecare pierderile celeilalte, își pot face propriile costuri și imperfecțiuni ceva mai puțin prohibitive sau mai suportabile.

Strategia fagică este „inclusivistă“, cea emică e „exclusivistă“. Prima „asimilează“ necunoscuții cu semenii, a doua îi contopește cu străinii. Împreună, ele polarizează necunoscuții și încearcă să elimine distanța supărătoare și îngrijorătoare dintre polul necunoscuților și cel al străinilor. Necunoscuților, pentru care definesc condiția vieții și opțiunile ei, ele le oferă un autentic „sau/sau“ : să se conformeze sau să fie damnați, să fie ca noi sau să plece la timp, să joace după regulile noastre sau să fie pregătiți să iasă cu totul din joc. Doar în această variantă de „sau/sau“, cele două strategii oferă o șansă serioasă de control asupra spațiului social. Ele fac parte astfel dintre instrumentele oricărei dominații.

¹⁷ Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1955, mai ales cap. 8 ; trad. engl. de John Russell, publicată cu titlul *A World on the Wane*, Hutchinson, London, 1961.

Regulile de admitere sînt eficiente numai în măsura în care sînt completate de pedepsele de expulzare, cxilarc, degradare, respingere, condamnare, dar seria a doua își poate determina obiectele să se conformeze doar atîta timp cît speranța de a fi admis se menține vie. Educația uniformă e suplimentată de „instituțiile de corecție“ pentru ratați și recalitrânți ; excluderea culturală și denigrarea „obiceiurilor străine“ sînt suplimentate de farmecul asimilării culturale, prozelitismul naționalist e completat cu perspectiva „repatrierii“ și a „epurării etnice“, egalitatea între cetățeni, proclamată prin lege, e suplimentată cu controlul imigrării și cu regulile de deportare. Sensul dominației, al controlului asupra creării spațiului social trebuie să poată alterna cele două strategii, cea fagică și cea emică, să decidă în privința criteriilor pe baza cărora e utilizată una sau alta și să judece care strategie e „potrivită“ pentru cazul în discuție.

În lumea modernă, necunoscuții sînt omniprezenți și de neînlăturat, ceea ce constituie, în același timp, o condiție indispensabilă a vieții (pentru ca viața modernă să fie posibilă, majoritatea ființelor umane în compania cărora este trăită trebuie văzute ca necunoscuți, nepermițînd decît „false întâlniri“ ca tip de neatenție civilă) și cea mai dureroasă dintre suferințele congenitale ale acelei vieți. Cele două strategii nu sînt nicidecum „soluții“ ale „problemei“ necunoscuților și nici ale neliniștii pe care ei o generează sau ale ambivalenței endemice a statutului și a rolului lor ; ele nu reprezintă decît modalități de a „ține problema sub control“. Oricine se ocupă cu controlul (răspunde de crearea spațiului social), retransformă fenomenul aporetic al necunoscuților în dominație socială : nivelul și scara dominației reflectă nivelul și scara controlului.

Sentimentele confuze și ambivalente trezite de prezența necunoscuților – acei prea puțin definiți, prea puțin determinați ceilalți, nici semeni, nici străini, fiind totuși și una și alta în mod potențial (ciudat) – propun să fie descrise ca *proteofobie*. Termenul se referă la teama produsă de prezența fenomenelor multiforme, alotropice, care sfidează cu încăpăținare cunoașterea clară, ocolesc îndatoririle și subminează grilele de clasificare familiare. Această teamă se aseamănă cu anxietatea neînțelegerii, care – după Wittgenstein – poate fi explicată prin „a nu ști cum să mergi mai departe“. De aceea, proteofobia se referă la aversiunea față de situațiile în care te simți pierdut, dezorientat, slab. În mod evident, asemenea situații reprezintă pierderile de producție ale creării spațiului cognitiv : *nu știm* cum să mergem mai departe în

anumite situații pentru că regulile de comportament ce definesc pentru noi semnificația lui „*a ști* cum să mergi mai departe“ nu le acoperă. De aceea, lăsăm deoparte asemenea situații ce trezesc neliniște, tocmai fiindcă a avut loc deja, într-o anumită măsură, crearea spațiului cognitiv și avem astfel unele reguli care afiliază comportamentul la spațiul ordonat, și, totuși, în unele cazuri, nu e clar care dintre aceste reguli se aplică. Întâlnirea cu necunoscuții este de departe cel mai ostentativ și mai îngrozitor (dar și cel mai obișnuit) caz. Din punctul de vedere al celor însărcinați cu ordinea, necunoscuții reprezintă reziduurile solide ale procesului de producție denumit „crearea spațiului social“ ; ei pun problemele eterne ale reciclării și ale îndepărtării deșeurilor. Doar miopia indusă și susținută de dominație plasează , totuși, ultimele două activități la un nivel diferit de efectele „pozitive“ ale creării spațiului social/cognitiv.

Administrarea spațiului social nu elimină proteofobia și nici nu trebuie s-o facă. Utilizează proteofobia ca principală resursă și, de bună-voie sau din inadverență, dar constant, îi reface rezervele. Controlarea procesului de creare a spațiului social înseamnă schimbarea centrelor proteofobiei, alegerea obiectelor asupra cărora sînt îndreptate sentimentele proteofobe și apoi expunerea acestor obiecte la alternarea strategiei fagice cu cea emică.

Crearea spațiului moral : destrămarea spațiului cognitiv

În construirea și întreținerea spațiului social ca proces cognitiv, în esență, sentimentele sînt fie suprimate, fie – atunci cînd se arată – reduse la un rol secundar. Încercările și nenorocirile creării spațiului sînt, în primul rînd, de natură cognitivă : cea mai comună și cea mai pertinentă dintre suferințele sale endemice este deruta cognitivă : imprecizia regulilor, slăbiciunea ca necunoaștere a căilor de a merge mai departe.

Crearea spațiului moral nu ia în seamă regulile care definesc spațiul social/cognitiv. El uită definițiile sociale ale proximității și distanței. Nu se bazează pe cunoaștere anterioară și nici nu înseamnă o nouă cunoaștere. Pe scurt, nu presupune capacități umane intelectuale, cum ar fi examinarea, comparația, calculul, evaluarea. Prin standardele

intelectuale proprii creării spațiului cognitiv, el arată îngrozitor de „primitiv“ : o industrie meșteșugărească în comparație cu o uzină condusă în mod științific.

Obiectele creării spațiului cognitiv sînt ceilalți *cu* care trăim. Obiectele creării spațiului moral sînt ceilalți *pentru* care trăim. Acești ceilalți rezistă oricărei clasificări. Ca locuitori ai spațiului moral, ei rămîn veșnic specifici și de neînlocuit ; nu sînt specimene ale unor categorii și, foarte sigur, nu intră în spațiul moral în virtutea calității lor de membri ai unei categorii care îi *îndreptățește* să fie obiecte ale interesului moral. Ei devin obiecte ale unei atitudini morale doar pentru că au fost ținta directă, în calitate de ceilalți concreți, a interesului moral. Răspunderea morală este distribuită, dar rămîne insensibilă la vocea și la jaloanele rațiunii ce prezidează spațiul social.

Se poate întîmpla ca proximitatea morală să se suprapună cu cea cognitivă, ca interesul moral să atingă intensitatea maximă acolo unde cunoașterea celuilalt este cea mai bogată și cea mai intimă și să slăbească pe măsură ce slăbește cunoașterea și intimitatea se transformă treptat în înstrăinare. Toate acestea se pot întîmpla într-adevăr, dar nicidecum suprapunerea nu este inevitabilă, ea nu constituie nici măcar, neapărat, posibilitatea privilegiată. Crearea celor două spații e dirijată de factori diferiți și autonomi unii față de alții, iar spectrul conflictului și al distrugerii reciproce planează continuu deasupra coexistenței lor incomode.

Oricine administrează activitatea de creare a spațiului social/cognitiv trebuie să fie prudent în privința creării spațiului moral, care nu poate să pară decît irațional, necontrolabil și nesigur. (Crearea spațiului moral neglijează motivația, nu se referă la nici o cunoaștere ce ar putea fi transmisă mai departe și e incapabilă să construiască o autoapărare argumentată, ca să nu mai vorbim de a-i convinge pe cei care se îndoiesc, să-i accepte rezultatele)¹⁸. Acest lucru abia dacă se aplică invers, deoarece spațiul moral implică prea puțină gîndire și astfel

¹⁸ În *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Cambridge, 1989, am analizat rezultatele cercetărilor în rîndul „celor buni” – indivizii care, în Europa ocupată de naziști, au salvat victimele genocidului nazist în disprețul clar al puterii și, adesea, al presiunii venind din partea opiniei majoritare. Cel mai remarcabil mesaj pe care îl poartă aceste cercetări este absența oricărei corelații între asumarea unei responsabilități morale supreme și toți factorii „obiectivi” sau obiectivabili, despre care se crede a fi „determinanții sociali” ai comportamentului. Aceasta înseamnă că, după toate standardele afișate și afișabile de către putere, comportamentul indus din punct de vedere moral pare a fi total imprezvizibil și astfel – mai îngrijorător – incontrolabil.

nu poate fi „prudent“ în legătură cu nimic : el doar ignoră preceptele spațiului cognitiv (sau mai degrabă procedează *de parcă* le-ar ignora). Dacă rezultatele creării spațiului cognitiv nu pot deveni sigure fără încercări mai mult sau mai puțin conștiente de a respinge spațiul moral sau de a-i anula efectele, spațiul moral pur și simplu disprețuiește realizările spațiului cognitiv, un viciu care se adaugă la josnicia sa. Resursele intelectuale ale spațiului social/cognitiv sînt îngrozitor de ineficiente în fața responsabilității morale, singura resursă ce stă la baza spațiului moral.

De vreme ce nu poți fi niciodată sigur că răspunderea morală a fost stinsă o dată pentru totdeauna și că nu mai poate fi reînviată, tot ce are voie să vizeze mai mult crearea spațiului social cu baze cognitive este închiderea răspunderii morale, dacă ea apare din nou, între granițele ce corespund, în mare, distincției dintre intimitatea proximității sociale și înstrăinarea distanței sociale : crearea, cu mijloacele ce le are la dispoziție, a „universului de obligații sociale“ admisibil, dincolo de care răspunderea morală nu ajunge și astfel nu intră în conflict cu deciziile manageriale ale celor însărcinați cu spațiul social. Aceasta ar echivala cu eliberarea anumitor categorii de oameni, desemnați a fi exilați din spațiul social (criminali, „dușmani ai poporului“, dușmani ai națiunii, ai partidului sau ai oricărei alte cauze, sau „rase străine“ și ostile) de clasa obiectelor potențiale ale responsabilității morale ; cu alte cuvinte, ar echivala cu *dezumanizarea* acestor categorii de oameni.

Eforturile de acest gen nu sînt întotdeauna eficiente, o slăbiciune care marchează în egală măsură eforturile opuse – de extindere a granițelor responsabilității morale pentru a include mai multe obiecte potențiale. Spațiul moral pare a fi reticent la orice argument intelectual, indiferent de substanța sa, de parcă nu ar exista nici o linie de comunicare între spațiul cognitiv și cel moral, între rațiune și sentiment, între calcul și impulsul uman. Astfel, auzim că multe mii de locuitori din Heidelberg, oraș universitar mîndru de tradiția sa umanistă, au ieșit în stradă cerînd îngrijire pentru 1.300 de solicitanți de azil, stabiliți temporar în apropiere. În același timp, mai multe mii de locuitori din zona de lîngă universitate au semnat o cerere pentru expulzarea imediată a 100 de nou-veniți, destinați a se stabili în imediata lor apropiere¹⁹. Nu a fost clar în ce

¹⁹ Cf. *Hostel Plan Tests Liberal Conscience*, în „The Guardian“, 2 December 1992, p. 7. „Un proiect al refugiaților din Heidelberg a determinat apariția unei reacții de tipul «nu în curtea mea»“. comentează autorul reportajului, David Gow. Pe de altă parte, să ne amintim

măsură au coincis rîndurile demonstrațiilor cu cele ale semnatarilor petiției. Se poate că într-o mare măsură, deoarece o zonă în care coordonarea e cel mai puțin probabil să apară este cea dintre spațiul social, intelectual și cel moral, afectiv. Urmarea unei ideologii de tipul „toți oamenii sînt frați“ nu pare a preveni intoleranța acestor oameni care ar fi putut lua ad litteram drepturile de fraternitate, în vreme ce ostilitatea față de stereotipul străinului nu pare a opri apărarea eroică a unui străin care s-a întîmplat să aibă probleme traversînd o stradă.

În spațiul social trasat cognitiv, necunoscutul este ceva despre care se știe puțin și se dorește să se știe și mai puțin. În spațiul moral, necunoscutul e ceva la care se ține puțin și se impune să se țină și mai puțin. Cele două scrii de necunoscuți pot sau nu pot să coincidă. Astfel că, după toate probabilitățile, vom continua să comitem fapte iraționale și imorale, la fel ca și fapte iraționale, dar morale, și fapte raționale, dar imorale.

Spațiul estetic

Se poate spune că, dacă proteofobia reprezintă forța conducătoare a creării spațiului cognitiv, *proteofilia* determină eforturile de creare a spațiului estetic.

Tehnica falsei întîlniri și cea a neatenției civile sînt instrumentele creării spațiului social/cognitiv. Ele îl produc pe Celălalt în primul rînd ca pe necunoscutul ce se integrează cel mai bine în spațiul fizic fără semnificație : răul inevitabil fără de care preferi să trăiești, dar nu se poate. În aceste condiții, singura informație pe care o cauți despre necunoscuți este cum să-i menții în starea de necunoscuți.

Spațiul fizic al orașului e totuși și teritoriul spațiului estetic : distribuirea inegală a interesului, a curiozității, a capacității de a produce distracție și veselie. Rezultatele creării spațiului cognitiv și a celui estetic nu coincid. Necunoscutul din spațiul social/cognitiv poate reprezenta obiectul unei curiozități intense, ca sursă de experiență a distracției. Tehnologia creării spațiului cognitiv pretinde să eviți privirea

difficultatea lui Schleicher de a face ca repulsia față de „evreul abstract“ să concorde cu „evreul de alături“ – sau, într-adevăr, nemulțumirea lui Himmler că SS-iști loiali, dispuși să extermină evreii ca rasă, știau ficcare un „evreu bun“ care merita să fie cruțat (vezi Bauman, *Modernity and the Holocaust*).

necunoscuților când te afli în compania acestora. Tehnologia creării spațiului estetic transformă ochiul în principala deschidere către plăcerile oferite de spațiul aglomerat. Necunoscuții, cu felul lor de a fi, neștiut și imprevizibil, cu varietatea caleidoscopică a înfățișărilor și acțiunilor lor, cu capacitatea de a surprinde, constituie o sursă deosebit de bogată de plăceri pentru spectatori. Din punct de vedere estetic, spațiul citadin e scena unui spectacol în care valoarea distracției depășește oricare alte considerații.

Deși crearea spațiului cognitiv și a spațiului estetic produce hărți diferite ale orașului, cele două procese nu sînt, nicidecum, fără legătură. Teatrul are nevoie de plasatoare și, într-adevăr, de personal de pază, de preferință în haine civile și foarte discret, eficient mai ales prin conștientizarea confortabilă, subliminală, a prezenței sale „dacă e cazul”. Necunoscuții pot fi agreați doar dacă li s-a asigurat deja statutul de necunoscuți, dacă spectatorii îl intuiesc și sînt convinși că automulțumirea nu implică nici un pericol. În timpul creării spațiului estetic, se pot retrasa hărțile concepute pe toată durata creării spațiului cognitiv – totuși, nu ar fi nimic de retrasat, nu ar exista nici dorința, nici capacitatea de a retrasa, dacă efortul de creare a spațiului social/cognitiv nu ar avea deja rezultate sigure. Doar în spațiul bine administrat și controlat își poate lua elan bucuria estetică față de oraș. Numai acolo pot spectatorii „să dețină controlul”, în accepțiunea estetică a cuvîntului.

Frumusețea „controlului estetic” – frumusețea pură, nealterată de teama pericolului, de o conștiință vinovată sau de frica rușinii – constă în lipsa sa de consecințe. Acest control nu va pătrunde în realitățile celor controlați. Nu le va limita opțiunile. Va așeza spectatorul pe scaunul regizorului, actorii neștiind cine stă acolo sau că există un scaun, nici chiar că ei înșiși sînt obiecte potențiale ale atenției regizorului. Controlul estetic, spre deosebire de celălalt control, cel social, înspăimîntător și sinistru, pe care îl imită în joacă, permite dezvoltarea acelei nesiguranțe a vieții pe care spațiul social a căutat să o limiteze sau să o reprime. Lipsa de consecințe a controlului estetic este ceea ce-i face plăcerea pură. Eu văd un bărbat întîlnind o femeie. Se opresc, vorbesc. Eu nu știu de unde vin. Nu știu ce vorbesc. Nu știu unde vor merge după ce termină de vorbit. Pentru că eu nu știu toate astea și multe altele, pot să-i iau drept orice doresc eu, cu atît mai mult cu cît, indiferent ce îi consider eu, aceasta nu va avea nici un efect asupra a ceea ce sînt sau ce vor deveni ei. Eu sînt răspunzător ; eu investesc întîlnirea lor cu un sens. Îl pot lua pe el drept un afemeiat, iar pe ea drept o soție care caută

să evadeze din monotonia chinuitoare a căsniciei. Îi pot trimite direct în pat sau pe fiecare în camera proprie, să deplîngă ocazia pierdută. Puterea fanteziei mele este singura limită a realității pe care mi-o imaginez și singura de care are nevoie. Viața e plină de episoade dintre care nici unul nu e definitiv, neechivoc sau ireversibil, viața e ca un joc.

Bucuria de a colinda prin oraș (într-un oraș bine controlat, un oraș cu spațiul social bine organizat) reprezintă bucuria jocului. „A rătăci fără țel, a te opri din cînd în cînd pentru a privi în jur“ (așa e descrisă viața *flâneur*-ului – personajul transformat în reprezentant tipic al orășeanului modern de către Baudelaire și de către cel mai renumit exeget al său, Walter Benjamin) se poate spune că este ultimul joc.

Viața împreună ca teren de joc

Marele gînditor olandez, Johan Huizinga, a preferat numele *homo ludens* – cel care se joacă – în loc de *homo sapiens* sau *homo faber*, nume mai cunoscute, dar, după părerea lui, mai puțin distinctive, date Omului pentru a-l deosebi de restul viețuitoarelor²⁰. Jocul, spunea Huizinga, e mai vechi decît cultura ; într-adevăr, el este tocmai materialul din care a fost și continuă să fie modelată cultura, acel mod uman de a exista în lume. O existență în joacă e o existență ce merge dincolo de sarcina autoconservării și autoreproducerii, care nu și-a stabilit perpetuarea de sine drept unic scop.

Din punctul de vedere al tuturor distracțiilor solemne, „serioase“, fără glumă, cu care e punctată viața destinată supraviețuirii, jocul este *gratuit*. El nu servește nici un țel „remarcabil“. Poate aduce bogății, dar nu de aceea a fost ales, în primul rînd. Ne poate face mai sănătoși, dar foarte adesea impactul său este contrariul a ceea ce medicii ar descrie drept sănătate. Jocul nu e preocupat de supraviețuire (este ceea ce face să merite să visezi la supraviețuire și să pornești în căutarea ei). Cînd e chemat să se justifice în ceea ce privește funcția sa, jocul își dezvăluie *redundanța* deplină și iremediabilă.

Jocul este *liber*. El dispare împreună cu libertatea. Nu există joc obligatoriu, joc la comandă. Poți fi constrîns să te supui regulilor jocului,

²⁰ Johan Huizinga, *Homo Ludens : Proeve eener bepaling van het spelement der cultur* (1938) ; am utilizat traducerea în limba poloneză realizată de Maria Kurecka și Witold Wirpsza, Czytelnik, Warsaw, 1967.

dar nu să joci. (La fel cum cineva poate aduce un cal lângă apă, dar nu îl poate forța să bea...) De aceea, probabil, jocul rămîne cu atîta încăpăținare nefuncțional. Dacă ar trebui să servească un scop, dacă ar trebui să joc „pentru a“ provoca sau a proteja anumite lucruri care mie sau altora ne plac sau care alții și-ar dori să-mi placă mie, ar fi prea puțină libertate în actul jocului meu. Acesta e cu adevărat și complet liber doar atunci cînd este cu adevărat și complet gratuit.

Calitatea de a fi gratuit și de a fi liber este ceea ce diferențiază jocul de viața „normală“, „obișnuită“, „propriu-zisă“, „reală“. Jocul poate fi serios, și adesea chiar este, și e cel mai bine cînd este așa, dar nici măcar atunci nu e „*de-adevăratele*“, ci e interpretat „de parcă“ ar fi real, trăsătură ce îl deosebește de „realitatea adevărată“. Joci atunci cînd știi că presupunerile sînt ceea ce sînt : presupuneri care au fost liber acceptate și la care se poate renunța liber. Vorbim de realitate atunci cînd nu știm acest lucru sau cînd nu îndrăznim să-l credem sau cînd bănuim că nu e adevărat. Nu este nimic gratuit și mai nimic liber, legat de realitate.

În plus, dacă realitatea e atotcuprinzătoare, omniprezentă, dispersată, răspîdită peste tot, jocul e protejat sigur de ziduri spațio-temporale. Jocul își are propriul început și sfîrșit, bine definite, cu un start și o linie de sosire, cu ridicarea și căderea cortinei. Nu demarează înainte de a începe și nu continuă după ce se încheie. Jocul are un loc de desfășurare – pista de curse, terenul de tenis, sala de dans, stadionul, discoteca, biserica, tabla de șah – foarte bine delimitat : de cadrul scenei, de gard, de intrările pázite. Jocul nu se răspîndește, nu contaminează, nu atinge părțile pe care dorești sau trebuie să le menții curate ; poate fi izolat, limitat, astfel încît să nu afecteze sau să nu deranjeze ceea ce nu are voie să afecteze sau să deranjeze ; poate fi chiar ținut secret. Și, datorită granițelor clare (și general acceptate), se poate intra și ieși din joc, ceea ce nu se poate face în „realitate“. Acum joc, acum nu joc. Mă pot desprinde, dacă vreau, din joc, din presupunerile și „aparențele“ sale. Tocmai capacitatea mea de a mă detașa, de a abandona, este cea care face ca jocul să devină ceea ce este : acțiune „aparentă“.

Jocul poate reîncepe și se poate *repetă* ; pînă și sfîrșitul îi este „aparent“, nu chiar real. Nici o înfrîngere (și nici o victorie) nu e finală și irevocabilă. Șansa de revanșă îi îndulcește cele mai amare eșecuri. Poți întotdeauna să încerci din nou, iar rolurile pot fi inversate. Pentru că se poate repeta, juca din nou, pentru că finalul său pregătește terenul pentru un alt început, face posibil un nou început, jocul constituie

repetiția eternității : în joc, timpul curge către sfârșitu-i stabilit, doar pentru a începe să curgă din nou. Există o „direcție“ a timpului doar *în cadrul* jocului, dar repetabilitatea acestuia anulează direcția, chiar *curgerea timpului* însuși. Jocul *nu este cumulativ*. Nimic nu sporește (cu excepția îndemînării jucătorului, sau a oboselii, sau a entuziasmului, sau a plictiselii sale), nimic nu „se acumulează“. Fiecare nou joc reprezintă un *început absolut* – scorul jocului dinainte nu îi afectează propriul rezultat, oricît de larg deschis a fost acela cînd a început. Se poate spune că jocul, spre deosebire de „realitatea adevărată“, constituie un *proces* Markov, nu un *lanț* Markov : probabilitatea de a atinge o stare viitoare depinde doar de starea prezentă, nu de evenimentele trecute care au dus la ea. Într-un singur joc, la fel ca în realitate, mișcările din trecut limitează libertatea de alegere a jucătorului, dar în seria infinită de jocuri, libertatea redevine totală o dată cu începerea fiecărui nou joc și e iarăși nelimitată, indiferent ce a făcut jucătorul în trecut. Jocul nu are efecte de durată, nu „încremenește“, nu creează obligații și îndatoriri.

Fiecare joc își stabilește propriile reguli. Jocul *reprezintă* regulile : el nu are altă existență decît un număr de jucători ce respectă niște reguli. Acestea au avantajul de a fi exprimate, astfel încît e clar, sau se poate face să devină clar în fiecare caz, ce ține și ce nu ține de joc. Claritatea regulilor previne revolta : „nimeni nu poate fi sceptic în privința regulilor jocului“, spune Huizinga ; „nu are rost să «încalci» regulile unui joc“, spune Baudrillard. „În reînceperea unui ciclu, nu există nici o linie peste care se poate sări (în loc de asta, pur și simplu se părăsește jocul).“²¹ Pentru că existența jocului se bazează pe luarea în serios a regulilor, prezentarea acestora ca fiind „o simplă convenție“ reduce jocul la calitatea de „simplu joc“, ceea ce, așa cum am văzut anterior, constituie condiția căreia nici un joc nu îi poate supraviețui. Pericolul împotriva căruia se consolidează jocul este *cel ce strică plăcerea jocului*, nu cel ce încalcă regulile.

Din firul regulilor, jocul își țese propria ordine, o ordine simplă, confortabilă, care nu atîrnă niciodată deasupra capului jucătorilor, așa cum atîrnă legile societății sau ale naturii, ci o ordine ce re-naște mereu, împreună cu dorința jucătorilor de a o respecta, și care se evaporă fără urme de îndată ce dispăre această dorință. Așa ar trebui să fie orice ordine, dar puține tipuri „reale“ de ordine sînt sau par a fi așa. Oricît de strict ar fi respectată ordinea bazată pe reguli, disciplina nu e niciodată percepută ca oprimare. Nu umilește, nici nu înrobește. O ordine de vis,

²¹ Jean Baudrillard, *Seduction*, trans. Brian Singer, Macmillan, London, 1990, p. 146.

cum promite să devină orice tip de ordine, dar cum puține reușesc să fie : o ordine care *dă putere*, autorizează, se întregește cu acel „mod de a ști cum să mergi mai departe“, pe care Wittgenstein îl considera substanța oricărei înțelegeri. Într-adevăr, ordinea evocată de joc este atât de atractivă, încât nu ar fi rău dacă toate tipurile de ordine ar împrumuta ceva din puterea sa de seducție : toate amintesc cu plăcere de obligații, de acțiuni impuse ca de interpretări de roluri, chiar de legi coercitive ca de reguli ale jocului...

Sîntem cu toții jucători. *Flâneur*-ul (hoinarul) urban este *jucătorul călător*. El își poartă jocul cu sine, oriunde merge. Jocul său e *solitaire*, astfel încît se poate bucura de toate farmecele acestuia, nestînjinit de partenerii de joc, egoiști sau invidioși, și de arbitrul veșnic atent, veșnic cîrcotaș. Jocul său constă în a-i face pe alții să joace, a-i vedea pe alții ca pe niște jucători, a face din lume un joc. Iar asupra acestei lumi pe care o transformă în joc, el are controlul total. Poate ignora mișcările celorlați jucători, acea limită potențială a propriilor sale opțiuni. În dramele pe care le imaginează în timp ce rătăcește, el este singurul actor, scenarist, regizor, spectator pătrunzător și critic. *Flâner* (a hoinări) înseamnă a te juca de-a jucatul, un metajoc de proastă calitate. Acest joc e conștient de sine ca joc. Bucuria sa e matură și curată.

E curată deoarece proximitatea estetică nu intră în conflict cu distanța socială ; hoinarul din oraș poate continua să atragă necunoscuții în teatrul său personal, fără teama că, o dată intrați, aceștia vor cere drepturile celor din interior. Spațiul social/cognitiv a creat distanțe pe care spațiul estetic le poate trece doar în glumă, în imaginație, în joacă. Necunoscutul ce apare în piesa *flâneur*-ului e doar *imaginea* necunoscutului, e ceea ce *flâneur*-ul vede și nimic mai mult – o impresie vizuală, detașată de trupul, de identitatea, de biografia persoanei care „a dat“ acea impresie. După cum Henning Bech a observat cu multă finețe,

În mulțimile din orașe, oamenii devin *înfățișări* unii pentru alții, din simplul motiv că lucrul acesta e singurul pe care o persoană îl poate remarca în spațiul urban despre mulți necunoscuți.

Ceilalți se transformă în *înfățișări* pentru privirea ta și tu însuși devii *înfățișare* pentru privirea lor, de care nu poți scăpa conștientizînd-o. Astfel, *înfățișarea* devine obiectul formei de evaluare ce se poate realiza privind, adică o evaluare estetică, după criterii cum ar fi frumosul sau dezagătătorul, plictisitorul sau fascinantul²².

²² Henning Bech, *Living together in the (Post) Modern World*, lucrare prezentată la secțiunea *Changing Family Structures and New Forms of Living Together* din cadrul Conferinței Europene de Sociologic, Viena, 26–28 august 1992 ; citat după textul fotocopiât.

Actorii din piesa al cărei singur regizor e *flâneur*-ul nu sînt decît înfățișări (de aici rezultă superficialitatea comodă a jocului, nesiguranța plăcută a regiei). Reducerea actorilor la înfățișări, „caracterul detașabil” al acestora este totuși o realizare a spațiului social, un lucru pe care forțele estetice nu-l pot face singure. Trebuie să existe locuri în oraș unde necunoscuții să se simtă în siguranță, unde toate încălcările condiției de necunoscut se presupun, de comun acord, a fi fără importanță, temporare, gratuite, în joacă. Locuri unde fiecare (cu excepția cîtorva intruși „certați cu ordinea publică”, de care apărătorii legii vor scăpa curînd) e pregătit să apară doar ca o înfățișare a lui însuși și se așteaptă ca toți ceilalți să facă la fel.

Au existat, în toate orașele, de la bun început, scene speciale, pe care se juca piesa. Galeriile cu arcade, descrise cu afecțiune de Benjamin, au fost cele mai importante. Spații concepute pentru a oferi vizitatorilor plăcerea de a privi, pentru a-i atrage pe căutătorii de plăceri. De la început, s-au scos bani din suferința *flâneur*-ului. Aceste spații *au vîndut* cu premeditare imagini ademenitoare. Pentru a atrage clienții, totuși, spațiile trebuiau mai întîi *cumpărate* de către cei ce le creau și le dețineau. Dreptul de a privi gratuit urma să fie recompensa *flâneur*-ului, a *clientului* de mîine. Spectacol ispititor, imagine fascinantă, joc captivant de forme și culori. Clienți cumpărați prin puterea de seducție a *flâneur*-ului, *flâneur*-ul, prin seducție, devenit consumator. În acest timp, are loc transformarea miraculoasă a mărfa în cumpărător. La sfîrșitul zilei, linia de graniță se estompează. Nu mai este clar ce (cine) e obiectul consumului și cine (ce) e consumatorul.

În recentul ei studiu senzational²³, Griselda Pollock sublinia că o asemenea „fuzionare” între marfă și client, între a cumpăra și a fi obiectul cumpărării, a fost prima dată experiența femeilor, cu mult înainte ca modelul aplicat lor să fi fost scos din contextul său original și dezvoltat pentru atragerea celorlalți. În cazul cumpărătoarelor din clasa de mijloc, a privi și a fi privit s-au confundat de la început, în timp ce cumpăratul făcea parte în mod conștient din procesul de autovînzare. „Femeile făceau mai multe cumpărături pentru a se determina pe ele însele să-și joace rolul spectaculos în orașul modern... afișînd bogăția altcuiva” – funcție remarcată prima oară și descrisă atît de bine de Thorstein Veblen. Putem adăuga că spațiile speciale (comerciale) pentru jocul *flâneurisme*-ului

²³ Griselda Pollock, *The View from „Elsewhere” : A Politics of Feminist Spectatorship – Reading around Manet’s Bar at the Folies Bergères* (MS).

au oferit așa-ziselor *flâneuses* (hoinare) un paradis sigur ce nu putea fi găsit în altă parte. *Flâneur*-ul putea alege unde să joace ; pentru *flâneuse*, totuși, cele mai multe dintre locurile preferate ale *flâneur*-ului erau inacceptabile. Legătura istorică între joaca *flâneur*-ului și consumerismul modern/postmodern, între a privi și a-l transforma pe privitor în obiect al privirii, între a cumpăra și a fi cumpărat, se poate spune că a fost creată inițial prin conceperea socială a femeilor drept consumatoare și obiecte ale consumului. Restul istoriei moderne/postmoderne a *flâneurism*-ului poate fi expusă, cu o extrapolare modestă, ca o istorie a feminizării stilului *flâneur*-ului...

Terenul de joc organizat

Pentru a-și țese pînza fanteziilor, pentru a-și păstra intact creuzetul imaginației fierbinți, *flâneur*-ul trebuie să-și apere spațiul de mișcare al unui „pierde-vară” rătăcit în mulțime, trebuie să vadă fără a fi văzut ; tocmai curiozitatea neobosită a spectatorului e cea care evocă atît mulțimea ca teatru, cît și libertatea hoinarului ca, simultan, scenarist și regizor. La *flâneur*, „bucuria de a privi triumfă”, *flâneur*-ul nu „stagnează într-un gură-cască” (*badaud*), el este „un detectiv amator”²⁴. Activitatea *flâneur*-ului e plăcută, dar nu e ușoară. Și nu se poate desfășura peste tot. Societatea care a lansat *flâneur*-ul în continua sa călătorie de descoperire, care l-a transformat într-un jucător ce speră ca lumea să fie un joc, a trebuit să-i asigure lumea potrivită pentru jocul descoperirii. O asemenea lume a fost inițial strada metropolei moderne. Ritmul vieții *flâneur*-ului este în concordanță, după cum observa Benjamin, cu cel al marelui oraș. *Flâneur*-ul „prinde lucrurile din zbor”. Pe străzile aglomerate ale metropolei, lucrurile *sînt* în zbor.

Totuși, nu toate străzile sînt terenul propice pentru imaginația *flâneur*-ului. În primul rînd, trotuarele trebuie să fie suficient de largi pentru ca, fizic, să se poată „rătăci” pe ele, să se poată „sta și privi în jur”. În al doilea rînd, trebuie ca strada și casele de pe stradă să fie suficient de interesante ca să-i atragă pe cei ce au timp și chef să rătăcească pe acolo. La fel ca Baudelaire, care i-a servit drept tezaur de

²⁴ Walter Benjamin, *Charles Baudelaire : A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, trans. Harry Zohn, Verso, London, 1983. p. 69.

imagini fixate pe filmul sensibilității poetice, Benjamin a considerat Galerile cu arcade din Paris (acele „pasaje acoperite cu sticlă, pavate cu marmură“, „străjuite de magazine foarte elegante, încît o asemenea galerie constituie un oraș, chiar un univers, în miniatură“) arhetipul străzii din marele oraș, potrivită pentru a deveni „locuință a *flâneur*-ului“²⁵. În Galerii, oamenii zăboveau, învîrtindu-se fără rost. Ele erau spații *în care să stai*, nu doar *prin care să treci*. Aici *flâneur*-ul era *chez soi*, acasă : un *flâneur* între *flâneur*-i, angajați într-o conspirație tacită de păstrare a secretului comun, legați prin jurămîntul de a nu dezaproba și, cu atît mai mult, de a nu interveni unii în treburile celorlalți, hotărîți cu toții să-și rezolve problemele așa cum trebuie : fiecare de unul singur, într-o solitudine aglomerată. Și aveau destule de făcut : galeriile constituiau locuri „unde era acțiune“ – sau cel puțin aceasta era speranța, arareori zădărnicită, pe care o inspirau. Și, de asemenea, tipul corect de acțiune : o acțiune ce sigur nu avea să devină niciodată corvoadă, ce nu avea niciodată să strice jocul așa-zisului „pierde-vară“. Acțiune care nu costa nimic altceva decît să se lase privită și să se supună jocului fanteziei, cîntărită de imaginația înfierbîntată a hoinarului indiferent. Acțiune cu tot farmecul perspectivei de realizare, totuși lipsită de plictiseala împlinirii, cu toată emoția unei șanse nedobîndite încă și fără plictiseala celei cîștigate. Castele de nisip ale șansei, duse de apă înainte de a fi terminate. Acțiune oferită o dată cu garanția împotriva nerealizării, pentru că șansa ratată, spre deosebire de cea folosită, nu îmbătrînește și nu se uzează niciodată. „Un fulger... apoi noaptea!“ își amintea Baudelaire de frumoasa trecătoare, cu atît mai frumoasă cu cît accentuarea frumuseții prin acțiunea fanteziei hoinare libere nu domolea mărturia efemeră, fulgerătoare, a ochilor : „Făptură fără drum,/Tu care cu-o privire m-ai renăscut deodată,... Căci nu-mi cunoști cărarea, nu știu spre ce mergeai,/O, tu zadarnic dragă, o, tu care știai!“²⁶

Galeriile nu mai există. Acolo unde pot fi găsite încă par conservate de industria de protejare a patrimoniului în splendoarea lor străveche, dar acum fără rost : o atracție turistică, poate un spațiu de retragere nostalgică pentru cei puțini care își amintesc vreun motiv de nostalgie, ascunse și izolate de locurile unde are loc acțiunea azi (bulevarde, șosele,

²⁵ Benjamin, *Charles Baudelaire*, pp. 36–37.

²⁶ Charles Baudelaire, *In Passing*, în *Les Fleurs du Mal*, trans. Richard Howard, Pan Books. London, 1982, p. 98 (Versurile fac parte din poezia *Unei trecătoare*, în traducerea lui Al. Philippide, în Baudelaire, *Florile răului*, Editura Minerva, București, 1978.)

autostrăzi). La urma urmei, acțiunea de azi e diferită : e mai ales *trecere* de ici colo, cât se poate de repede, de preferință fără oprire și, chiar mai mult, fără nici o privire aruncată în jur. Frumoasele trecătoare nu mai pot fi zărite ; se ascund în mașini cu geamuri fumurii. Cei care se mai află pe trotuare sînt în cel mai bun caz chelneri și vînzători, dar mai des *oameni periculoși* pur și simplu : vagabonzi, cerșetori, drogați, hoți de buzunare, agresori, violatori ce-și așteaptă prada. Pentru cei nevinovați care trebuie să părăsească o clipă siguranța motorizată a mașinii sau pentru ceilalți (care încă se consideră nevinovați) ce nu-și pot permite deloc această siguranță, strada e mai mult o junglă decît un teatru. Ieși pe stradă doar dacă *trebuie*. Un loc plin de pericole, nu de șanse, nedestinat amintilor pierde-vară și, desigur, cu atît mai puțin celor slabi de înger. Strada reprezintă sălbăticia „de afară“, de care te ascunzi, acasă sau în mașină, în spatele încuietorilor de siguranță și al alarmelor.

„Nivelul străzii este un spațiu mort... E doar un mijloc de trecere către interior“, a rezumat Richard Sennett, în urmă cu două decenii, analiza celor mai impresionante și spectaculoase dezvoltări urbane din vremea sa, ce inaugurau noua eră a metropolei postmoderne²⁷. „Există aici cîteva magazine și vaste spații goale. E o zonă prin care să treci, nu pe care să o folosești.“ Spațiul public de tip „nou, mai bun“ a fost desemnat în mod categoric ca *nefiind* „doar strada“ – și protejat de aceasta, de acest loc înspăimîntător, necontrolat, scena favorită a poveștilor gotice din zilele noastre, prin rampe imense și garduri. Totul în jur poartă mesajul : „Spațiul public este o arenă prin care să circuli, nu în care să stai“ ; terenul, în limbajul urbaniștilor, e „structura de susținere a traficului, pentru ansamblul vertical“.

Locurile în care se dorește ca vizitatorii să stea, să se oprească și să privească în jur sînt protejate cu bare de oțel și cu sisteme de apărare electronice sau cu arme, împotriva spațiului public al străzii, la fel cum vizitatorii procedează la ei acasă. (În fine, casele englezilor s-au transformat cu adevărat în castele, cu alarme și încuietori triple, echivalentele contemporane, de înaltă tehnologie, ale șanțurilor cu apă, ale turnurilor și puștilor.) Clădirile și-au întors spatele către stradă ; porțile și intrările, care odată invitau cu ostentație, afișînd cu mîndrie promisiunile din interior, s-au micșorat acum și s-au ascuns în colțurile cele mai puțin vizibile, de parcă ar visa să dispară cu totul și să permită astfel interiorului să se depărteze o dată pentru totdeauna de mocirla

²⁷ Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, Cambridge University Press, 1977, pp. 12–15.

primejdioasă din afară. Ca prinse într-o conspirație perversă, îngemănate în „lanțul schismogenetic“ al lui Bateson, belșugul din marile centre comerciale și mizeria străzii își unesc eforturile pentru refacerea și consolidarea puterii de seducție a unuia și a caracterului respingător al celeilalte. În mod hotărât, strada nu mai reprezintă terenul de vînătoare al *flâneur*-ului. „Exteriorul“ este doar o structură de susținere a traficului. Dar ce e interiorul, dacă ajungi în final acolo?

Interiorul e, cu adevărat, extraordinar. Și spectaculos. Și plăcut. Un loc „în care să rătăcești fără țință, în timp ce te oprești din cînd în cînd să privești în jur“, un paradis al *flâneur*-ului, dacă a existat vreodată așa ceva. Sau, mai degrabă, asta pare. De fapt, noile refugii interioare sînt locurile ultimei înfrîngerii a *flâneur*-ului. Cea mai dragă dintre seducțiile *flâneurisme*-ului – dreptul de a scrie scenariul și de a regiza jocul actorilor ca înfățișări – a fost confiscat de cei ce concep, de cei ce conduc și de cei ce profită de pe urma marilor centre comerciale. Scenariile sînt acum gata făcute de experți, discrete, dar precise, lăsînd puțin loc imaginației și chiar mai puțin libertății spectatorului. Regia e constantă și omniprezentă, deși atent deghizată în spontaneitate (controlată). Acestea sînt locuri ale *jocului de nivelul al doilea*, ale metajocului : interpretarea este aici, deschis și fără jenă, numele jocului, cei seduși în interior interpretează în cadrul jocului : actori într-un spectacol meticulos pus în scenă, care joacă rolurile scenariștilor și ale regizorilor.

Asemenea „distracții garantate“ cu scenarii de-a gata, regizate de experți, pot totuși acum să fie luate și acasă (cu videoteeci și restaurante în care se poate comanda pentru acasă). Ceea ce se întîmplă pe scară largă. (E de presupus că se va întîmpla pe scară și mai largă, pe măsură ce facilitățile „teleshopping“-ului și ale jocurilor pe computer rivalizează cu centrelor comerciale și cu spectacolele oferite de acestea, reducînd neplăcerile deplasării, care strică frumusețea celor dintîi și limitele impuse de următoarele, prin bucuriile laturii „interactive“ a jocului.) Prin aceste produse de luat acasă, orașul ca teren de hoinăreală al *flâneur*-ului se transformă în *teleoraș* (alt termen potrivit, creat de Henning Bech). Necunoscuții (înfațișările acestora) cu care se confruntă teleprivitorul sînt „telemediați“. Există, din fericire, un ecran de sticlă în cadrul căruia li se limitează viețile : reducerea stilului lor existențial la pura *înfațișare* este acum, în sfîrșit, evidentă la modul tangibil, indubitabilă, tehnologic garantată.

Necunoscuții pot fi priviți acum liber, fără teamă, ca lei la grădina zoologică ; simți fiorii creați de fiara ce rage, dar fără colții amenințători

ce se apropie. Necunoscuții pot fi văzuți furînd, mutilîndu-se, împușcîndu-se, strangulîndu-se unii pe alții (ceea ce te poți aștepta de la ei, fiind necunoscuți) în nesfîrșita prezentare televizată a crimelor și a dramelor polițienești. Sau pot fi urmăriți cu veselie în plină desfășurare a pasiunilor lor animalice. Sau, și mai bine, pot fi mutați, pot interpreta scenariul sau pot fi scoși din acțiune cu cea mai simplă manevră de joystick. Ei sînt infinit de aproape ca obiecte, dar condamnați să rămînă, din fericire, infinit de departe ca subiecte ale acțiunii. În teleoraș, necunoscuții sînt igienizați și siguri, precum sexul cu prezervativ : cineva cunoscut, un expert, un expert de încredere, mai ales unul ce inspiră încredere fiind nevăzut(ă), consideră că nu mai trebuie să-i fie nimănui teamă de ei – o poleială de argint pur, fără nici o pată – și astfel bucuria nu mai trebuie stricată prin premeditare sau gînduri întîrziate, grija poate fi uitată, nici o preocupare pentru consecințe nu trebuie să tulbure conștiința sau să otrăvească plăcerea.

Teleorașul este *spațiul estetic* ultim. În teleoraș, ceilalți apar doar ca obiecte ale distracției și atît (pot fi scoși de pe ecran – și astfel din lume – cînd nu mai amuză). Faptul că oferă distracție constituie singurul lor drept de a exista, un drept a cărui reconfirmare depinde de ei, cu fiecare „pornire” succesivă a aparatului.

Viața în spațiul estetic e, în mod esențial, un joc numit *solitaire*. Orice pare a însemna acolo participare este întîmplător și superficial, asemenea înfățișărilor ce populează lumea unde se trăiește acca viață, sau *flâneur*-ilor înșiși – mulți, dar singuri, umăr lîngă umăr pe strada aglomerată, totuși fiecare țeșîndu-și în tăcere propriile povești din spațiul pe care îl împart, fiecare distribuindu-l pe celălalt drept accesoriu suplimentar pe scena utilizată pentru scenariu. În spațiul estetic, relația este ocazională, o apropiere a monadelor, închise în himerele nevăzute, dar inexpugnabile, ale realităților lor virtuale. Adunarea familiei în fața unui ecran de televizor are toată „participarea” și „relația” existente în Galerii. Dar chiar și această formă de întrunire a familiei se retrage rapid într-un trecut în care au fost aruncate și îngropate anterior lectura, discuțiile și cîntatul în familie. Sînt puține ocazii pentru toate acestea în casele unde există mai multe televizoare, cu aparatură stereo personală, cu playere portabile, cu console de jocuri pentru fiecare membru al familiei. Nu este nici un motiv acum pentru care *flâneur*-ii să-și suspende peregrinările cînd se află sub acoperișul căminului. Ceilalți membri ai familiei trebuie într-adevăr să se străduiască tot mai mult să egaleze (ca

să nu mai vorbim de a depăși) farmecele teleoraşului omniprezent, ca obiecte de distracţie şi plăcere.

Şi exact asta şi sînt, o dată supuse organizării spaţiului estetic : obiecte de distracţie şi plăcere. Doar în această calitate ele pot dobîndi o existenţă individuală, care captează atenţia şi este demnă de luat în considerare. Alternativa este funcţia fondului cenuşiu pe care stau obiectele de plăcere, dacă nu disfuncţia „zgomotului“ care tulbură armonia pistei stereo. Atracţiile teleoraşului au stabilit standardul pentru întreaga lume organizată estetic. În acea lume, proximitatea depinde de volumul distracţiei pe care celălalt îl poate oferi. Cercul interior al proximităţii e zona veseliei, a lui „a se simţi bine“, a lui „a se amuza“. Nu cutreieri lumea organizată estetic, ci te duci acolo „la un chef“, într-o escapadă ; zburzi şi petreci, benchetueşti, *te joci, joci în joacă*.

Ceilalţi care intră în lumea organizată estetic trebuie să solicite a fi admişi, afişîndu-şi valoarea distractivă. Biletele, dacă se emit, sînt pentru o singură intrare, iar durata şederii nu e determinată dinainte. Valoarea distractivă trebuie să se menţină proaspătă şi să se refacă în mod constant, sub forme tot mai atractive, pentru că se confruntă cu devalorizarea inevitabilă prin obişnuinţă şi plictiseală ; poate conta pe o şedere mai lungă doar acel tip de „ceilalţi“ care dezvoltă o calitate de dependenţă, dar în acest domeniu, drogurile şi maşinările de înaltă tehnologie, abil concepute, ca sursă nesfîrşită de noi jocuri, au un avantaj asupra oamenilor pur şi simplu. Stăpînul spaţiului estetic are dreptul de a refuza asistenţa pentru clienţii nedoriţi, după propriu-i chef. Nici un fel de negociere, nici un contract, doar plăcere reciprocă, atîta cît durează. În vreme ce crearea spaţiului social e destinată „structurării“, clarităţii clasificărilor, stabilităţii categoriilor, monotoniei şi repetitivităţii, previzibilităţii, garanţiile sigure că speranţele vor fi îndeplinite (fără a se şi ajunge la toate acestea neapărat), crearea spaţiului estetic caută nebulozitatea şi clasificările mobile, valoarea şocantă a noutăţii, a surprizei şi a imprevizibilului, speranţele care întotdeauna se mişcă mai repede şi sînt cu un pas înaintea împlinirilor.

Sugerez că ieşirea din modă a căsătoriei, creşterea tendinţei de a înlocui modelele de familie mai stabile, ortodoxe, cu diferite forme de „a trăi împreună“ (toate programatic episodice, fără legături de fidelitate, pînă una alta), interesul pentru relaţii experimentale, fragmentare şi episodice şi alte manifestări de proteofilie, sînt toate efecte secundare ale erodării spaţiului social de către cel estetic şi ale înlocuirii treptate a criteriilor şi a mecanismelor de creare a spaţiului social cu cele de creare a spaţiului estetic.

Crearea spațiului moral : destrămarea spațiului estetic

Nici lumea organizată estetic, nici cea organizată cognitiv nu sînt propice creării spațiului moral. În ambele, impulsurile morale sînt corpuri străine și excrescențe patologice. În spațiul social/cognitiv, deoarece subminează impersonalitatea semeață și indiferentă a regulilor și întinează puritatea rațiunii cu umbre durabile de afecțiune. În spațiul social/estetic, deoarece tind să fixeze, să rețină și să imobilizeze lucruri care își trag puterea de seducție doar din faptul că sînt în mișcare și gata să dispară de îndată ce se dispune astfel.

Spațiul estetic e organizat în funcție de diversele grade de intensitate a distracției. Cantitățile de cunoaștere rămîn invers proporționale cu distanța estetică, fiindcă obiectele cel mai puțin cunoscute și cel mai puțin cognoscibile au cea mai mare valoare distractivă. Noul și surprinzătorul (misteriosul, în același timp fascinant și vag înspăimîntător – *sublimul*) e dus în proximitatea estetică ; se îndepărtează, către ceea ce este „la mare distanță“ din punct de vedere estetic, deoarece noutatea se transformă în obișnuință și emoția în plictiseală. Încercările și tribulațiile caracteristice spațiului estetic provin din înclinația supărătoare a noutății de a păli și a misterului de a dispărea pe măsură ce obiectele sînt aduse mai aproape ca să fie savurate. Crearea spațiului estetic, spre deosebire de cea a spațiului cognitiv, nu poate – nu trebuie – să țină obiectele pe loc. Imobilitatea este păcatul său de moarte, soliditatea și longevitatea structurării, un pericol grav.

Se poate spune că spațiul estetic se consumă total în procesul în care e produs ; își dizolvă sedimentele potențiale înainte ca ele să aibă timp să se precipite și să se solidifice. Din acest motiv, detestă veșnicia, oprirea timpului și orice poate conduce la asta. Atașamentul moral e anatema sa : el suspendă rătăcirea liberă a atenției, iar atenția fixată asupra unui singur loc rămîne curînd fără energie și moare. Atitudinea morală, cu tendința sa nocivă de a-și crea propriile cătușe sub forma responsabilității pentru celălalt (care îl transformă pe Celălalt dintr-un obiect al satisfacției într-o Față exigentă), reprezintă un dușman etern al mișcării, acea esență a creării spațiului estetic. Atitudinea morală leagă atenția de obiectul său pentru mai mult timp decît ar fi stat singură, dacă era lipsită de constrîngeri : face ca atenția însăși să fie o sursă de

responsabilitate, iar aceasta determină menținerea atenției pe loc atîta timp cît Fața are nevoie de ea. Cu alte cuvinte, responsabilitatea este consecința de durată a atenției, dar atenția are capacitatea de creare a spațiului estetic doar atîta vreme cît rățește liber și explorează gama posibilităților, netulburată de urmările opririlor sale trecute.

Valoarea distractivă reprezintă, în principiu, dușmanul responsabilității morale și invers. Dușmanii pot totuși să trăiască ocazional în pace sau chiar să coopereze, să se ajute și să se fortifice unul pe altul. Modelul „iubirii împlinite“ este cel mai bun exemplu al unei asemenea cooperări : respectul față de misterele celui iubit, cultivarea diferențelor, suprimarea pornirilor posesive, refuzul de a reprima autonomia celui iubit cu buldozerul dominației, toate acestea conservă și alimentează sublimul, necunoscutul, tainicul, extraordinarul din partener, menținînd astfel vie valoarea atît morală, cît și estetică a parteneriatului. Pentru a realiza un asemenea lucru, cel ce caută satisfacția estetică trebuie să fie totuși și o persoană morală, trebuie să accepte limitele și constrîngerile pe care crearea spațiului estetic e înclinată să le suprimă. Doar atunci, febra *creării spațiului* estetic poate avea ca rezultat *spațiul* estetic, care va fi totuși, în același timp, și un spațiu moral. Succesul poate apărea doar ca urmare a cooperării ce se poate realiza doar cu prețul capitulării.

Țara nimănui, doar a ta proprie

Alan Wolfe spune, către finalul aprecierii sale extrem de originale la adresa surselor sociale ale comportamentului moral și a pretențiilor lor competitive : „Date fiind paradoxurile modernității, e în mică măsură greșit și poate în mare măsură corect a fi ambivalent, mai ales atunci cînd sînt atîtea motive de ambivalență“²⁸. O asemenea ambivalență în care agentul moral trebuie să se miște, să trăiască și să acționeze este complexă ; am examinat deja multe dintre nivelurile și dimensiunile sale.

Actul moral însuși este în mod endemic ambivalent, trasînd precar liniile fine ce despart grija de dominație și toleranța de indiferență.

²⁸ Alan Wolfe, *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*, University of California Press, 1989, p. 211.

În rețeaua complexă de dependențe reciproce, consecințele oricărei acțiuni trebuie să fie ambivalente – nici un act, oricât de nobil, de generos și de benefic ar fi pentru unii, nu poate fi cu adevărat sigur că nu face rău altora, din întâmplare.

Ambivalența e generată și realimentată constant de presiunile contradictorii ale socializării și sociabilității, ale normelor ce protejează spațiul social și impulsurile morale care creează spațiul moral.

Indiferența susținută social intră în contradicție cu impulsul moral, făcând un subiect discutabil chiar și din limitele dintre preocuparea morală și datorie.

Respectarea reperelor oficiale este o garanție a corectitudinii morale la fel de îndoielnică precum ignorarea lor și alegerea unui drum propriu în pustietate. Prăpastia imoralității îi așteaptă pe cei neatenți la ambele extreme ale supunerii în fața regulilor de coabitare, recomandate și aplicate pe cale socială.

Întotdeauna și pretutindeni, căutarea satisfacției estetice nesocotește presiunile responsabilității morale, dar, în același timp, dacă nu e în mod constant revigorată de satisfacția estetică, responsabilitatea poate ezita, își poate pierde identitatea morală, se poate osifica în cochilia goală a datoriei bazate pe reguli.

Nici o soluție unilaterală la oricare dintre aceste probleme nu este sigură. Persoana morală nu poate înfrânge ambivalența, poate doar învăța să conviețuiască cu ea. Arta moralității (dacă pot fi iertat pentru utilizarea unei expresii atât de flagrant oximoronic) poate fi doar arta conviețuirii cu ambivalența și a preluării responsabilității pentru acea viață și consecințele sale.

Contextul vieții, aflat constant sub presiunea motivelor și a forțelor dezechilibrate și necoordonate, este haotic, confuz și derutant. Nu e ușor să fii o persoană morală – această frază este ea însăși semn rău pentru moralitate, puțin de pronunțată, drept confesiune sau scuză, doar în urma eșecului moral care a avut deja loc. Nu e de mirare că se fac noi și noi oferte pentru eliberarea subiectului de povara responsabilității morale și că mulți le consideră irezistibil de seducătoare.

Wolfe discută două asemenea oferte extrem de cunoscute, piața și statul, ambele conspirând la depozitarea a ceea ce Wolfe numește „societate civilă” (termen atât de mult utilizat, care semnifică, în acest caz, tot ce rămâne din contextul social după îndepărtarea aspectelor economice administrate de piață și a celor politice administrate de stat) de autoritatea morală : „Problemele care apar din cauza dependenței

de piețe și de state sînt complexe, deoarece ambele forțe consideră că agentul moral respectă regulile, nu că le face”²⁹.

Piața promovează ideea (evident atrăgătoare pentru subiectul moral chinuit) că opțiunea consumatorului e singura care contează, fiind probabil că doar o asemenea opțiune sporește cantitatea totală de fericire umană ; „a meritat banii” nu e poate cel mai bun standard imaginabil, dar e cel mai bun care există, pentru a discerne actul corect de cel greșit ; „nu ne putem permite mai mult decît ne putem permite” e cel mai sigur mod de a stabili limitele exterioare ale datoriei morale. („Bunul samaritean nu ar fi putut să facă tot ce a făcut dacă nu ar fi avut bani”, a proclamat Margaret Thatcher în ziua în care și-a asumat responsabilitatea valorilor naționale.) Dacă măcar fiecare dintre noi își servește bine propriul interes, atunci mîna nevăzută ne va servi pe toți, servind interesul nostru comun. Cu mîna nevăzută activă douăzeci și patru de ore din douăzeci și patru, agenții morali vizibili pot dormi liniștiți.

Statul are un efect soporific similar asupra conștiinței morale. E adevărat că forțele sale extraordinare permit să se acorde sprijin celor ce sînt departe și suferă și care nu au putut fi ajutați de o asistență cu mai puține resurse. Dar acordarea de sprijin este acum responsabilitatea *statului*, la fel ca și deciziile privind relativa importanță a nevoilor și a celor nevoiași. O dată în plus, subiectul moral e lăsat să doarmă. E salvat acum de agonia morală, dar vigilența și competența sa morală ruginesc cu fiecare zi. Nu vor fi de mare folos dacă (sau cînd) statul hotărăște să dea întrebunțări imorale autorității sale morale acum necontestate.

Paradoxal, statul modern și piața modernă îi „demodernizează” pe cei expuși impactului lor : ambele reduc la minimum cea mai modernă dintre calitățile persoanei moderne : capacitatea de a alege autonom și de a alege acolo unde contează cu adevărat. Ambele amenință realitatea condiției morale moderne, ambele dezminț faptul că, la sfîrșitul zilei, toate substitutele conștiinței morale doar slăbesc responsabilitatea morală și fac acțiunea morală cu atît mai dificilă, în vreme ce nu schimbă nimic sau aproape nimic din singurătatea incurabilă a persoanei morale, față

²⁹ Wolfe, *Whose Keeper?*, p. 22. „Paradoxul modernității”, după părerea lui Wolfe, este următorul : „cu cît devenim mai moderni, cu atît e mai probabil să ne bazăm pe piețe și pe state pentru codurile noastre morale... Totuși, cu cît societatea civilă devine mai slabă, cu atît este mai greu să fii modern, căci devine mai dificil să găsești căi practice de a echilibra obligațiile din sfera apropiată cu cele din sfera îndepărtată a societății” (p. 246).

de aporia și de ambivalența condiției sale morale. Nici cel mai mare număr de mediatori, nici „starea de agent“ nu pot schimba adevărul : că, în ultimă instanță, este, așa cum a fost întotdeauna, o chestiune de a fi capabil să acționezi ca propriul agent moral.

Dacă soluțiile pieței și ale statului la ambivalența morală sînt iluzorii sau dezamăgesc, sau și una, și alta, de unde să caute subiecții morali să-și recupereze autonomia morală? Evident, nu de la intermediarii care promet să le preia responsabilitățile morale și să le ducă la bun sfîrșit în locul lor, ci de la un cadru ce le permite să înfrunte responsabilitățile morale în sine și să acționeze asupra lor. Dar unde poate fi găsit un asemenea cadru?

Wolfe își pune speranțele în „societatea civilă“, concepută ca un cadru pentru o „practică negociată între agenții capabili de dezvoltare, pe de o parte, și cultura capabilă să se schimbe, pe de altă parte“. Negocierea implică un proces continuu, dar și un proces fără o direcție garantată dinainte și fără rezultate ce pot fi cu certitudine anticipate. Într-un asemenea cadru, triumful moralității nu e sub nici o formă asigurat în avans, e mereu improbabil. Nici predica solemnă, nici legile stricte nu vor reuși să facă soarta moralității mai puțin precară. Înțelegerea faptului că acesta este cazul, că toate promisiunile și orice promisiune de a face să nu mai fie acesta cazul sînt – trebuie să fie – naive sau false, constituie cea mai bună șansă a moralității, ca și singura ei speranță.

Șansa nu este complet utopică, speranța nu e în totalitate iluzorie. Dat fiind numărul fantastic de mișcări limitate ale mușchilor, tendoanelor și oaselor ce trebuie coordonate și sincronizate în acțiunea de a merge cu bicicleta, poate fi foarte bine scuzată proclamarea mersului cu bicicleta ca imposibil, atît teoretic, cît și practic ; și totuși oamenii merg pe bicicletă (deși foarte des își pierd echilibrul muscular și ocazional cad). Și totuși oamenii acționează ca agenți morali și urmează impulsul responsabilității morale (deși foarte des își pierd echilibrul moral și ocazional cad).

„Oamenii cunosc o mulțime de practici pentru sprijinirea prietenilor lor, pentru alegerea acestora și pentru abandonarea lor“, afirmă Hubert Dreyfus³⁰. Ele sînt totuși practici *neraționalizate* (putem

³⁰ Cf. Bent Flyvbjerg, *Sustaining Non-rationalized Practices : Body-Mind Power and Situational Ethics : An Interview with Hubert and Stuart Dreyfus*, în „Praxis International“, vol. 11, nr. 1, 1991, pp. 93–113. Vezi și Hubert și Stuart Dreyfus, *What is Morality : A Phenomenological Account of the Development of Ethical Expertise*, în *Universalism versus Communitarianism*, ed. David Rasmussen, MIT Press, Cambridge, Mass., 1990.

merge chiar și mai departe, spunînd *neraționalizabile*). Nu servesc nici un alt scop decît acela de a fi în mod misterios satisfăcătoare în sine ; sînt extraordinar de lipsite de standarde care să ajute la estimarea „eficienței“ lor. („De îndată ce ai prieteni pentru sănătate sau pentru carieră“, spune Dreyfus, „ai un nou tip de prietenie care e cel tehnologic-rațional“. Putem adăuga : de îndată ce ai prieteni pentru distracție, ai și un nou tip de prietenie, în care prietenii sînt pentru tine, în loc să fii tu pentru ei.) De aceea, practicile amintite sînt aproape incapabile să se apere logic ; de îndată ce practicienii încearcă lucrul acesta, ei trădeză natura practicilor lor și pășesc dincolo de zona în care abilitățile sînt suficiente pentru a le genera și susține. Salvarea logică distruge tocmai realitatea morală pe care afirmă că o salvează : „Vrei să legiferezi calitatea vieții și ajungi la ceva ciudat care este faptul că aspectele receptive, spontane ale calității vieții s-ar pierde dacă ai legifera-o“.

Poate că noutatea aceasta nu e bună. Poate că ar fi mai bine (ar fi cu siguranță mai puțin neliniștitor, mai comod) dacă, la urma urmei, ne-am putea reprezenta practicile morale neraționalizabile și imposibil de apărat pe cale logică, ca urmînd niște principii solide, stricte, sigure, universalizabile, sau poate cîștigul în acest caz ar depăși măcar pierderile. Acest lucru totuși nu se poate face și nimeni nu poate schimba situația, oricît de tare s-ar revolta rațiunea logică, modernă, sau spiritul estetic, postmodern. Ambivalența condiției morale și nesiguranța analizei morale ce urmează au fost acceptate definitiv. Ceea ce constituie, poate, blestemul persoanei morale, dar cu siguranță și cea mai mare șansă a sa.

Ar fi bine să repetăm după Arne Johan Vetlesen că „responsabilitatea față de alții, care este și o calitate, *rezultă* din conviețuirea cu alții și constituie împlinirea acestora“ trăită „ca experiență *a noastră*“³¹. Este, într-adevăr, o împlinire, iar împlinirile, după cum știm, sînt ceea ce sînt deoarece se pot sau *nu* se pot realiza. Deși, din punct de vedere etic, *a fi pentru* îl precedă pe *a fi cu*, iar în momentul cînd eul intră în interacțiune cu celălalt, el este deja răspunzător pentru soarta acestuia, singurul spațiu unde poate fi înfăptuit actul moral e spațiul social al lui „a fi cu“, continuu atins de presiunile încrucișate ale creării spațiului cognitiv, estetic și moral. În acest spațiu, posibilitatea de a acționa pe baza imboldurilor responsabilității morale

³¹ Cf. Arne Johan Vetlesen, *Why Does Proximity Make a Moral Difference?*, în „Praxis International“, vol. 12, January 1993, pp. 371–386.

trebuie *salvată* sau *recuperată* sau *refăcută* ; în ciuda obstacolelor – uneori obstacole insurmontabile – responsabilitatea trebuie să-și schimbe prioritatea acum anulată sau uitată cu superioritatea față de calculele tehnic-instrumentale, o superioritate bazată, după cum sugerează Vetlesen, pe „experiența noastră“ continuă. Dacă se întâmplă, se întâmplă doar ca o realizare. Nu există și nu va exista niciodată nici o garanție că se va întâmpla într-adevăr. Dar se întâmplă, zilnic și repetat, de fiecare dată când oamenii îngrijesc, iubesc și oferă ajutor celor ce au nevoie.

MORALA PRIVATĂ, RISCURILE PUBLICE

Nu sînt de acord cu inginerii și tehnologii care cred că problemele ce ne stau în față pot fi rezolvate prin așa-numita soluție tehnologică... Se întîmplă să cred că problemele ridicate de progesul tehnic sînt probabil de nerezolvat.

Max Black

„Soluția tehnologică“ față de care obiectează Max Black în citatul de mai sus se referă la ideea promovată hotărît de ingineri, tehnologi și oameni de știință, și crezută în mare măsură și necritic de publicul profan, că „Dacă întîlnești o dificultate tehnică, poți spera întotdeauna să o rezolvi inventînd o altă mașinărie tehnologică“¹. Ea vizează dubla axiomă că asta e ceea ce *poți* face, dar și ceea ce *trebuie* să faci.

În epoca noastră, tehnologia a devenit un sistem închis : ea consideră restul lumii ca „mediu“ – o sursă de hrană, de materii prime pentru prelucrările tehnologice sau locul de depozitare a deșeurilor (sperăm reciclabile) provenind din aceste prelucrări, și își definește propriile greșeli sau accidente ca pe niște efecte ale propriei insuficiențe, iar „problemele“ ce rezultă ca pe o solicitare în plus : cu cît tehnologia creează mai multe „probleme“, cu atît e nevoie de mai multă tehnologie. Doar tehnologia poate „depăși“ tehnologia, vindecînd bolile de ieri cu leacurile miraculoase de azi, înainte ca efectele lor secundare să apară mîine și să necesite noi remedii îmbunătățite. Probabil că aceasta este

¹ Max Black, *Nothing New*, în *Ethics in an Age of Pervasive Technology*, cd. Melvin Kranzberg, Westview Press, Boulder, Col., 1980, pp.26–27.

problema „ridică de progresul tehnic“ și care e în totalitate și cu adevărat „de nerezolvat“ : din sistemul închis nu există ieșire. Nu e vorba atât de probleme ce necesită mai multă tehnologie, cât de prezența însăși a capacităților tehnologice care nu pot decât să „problematizeze“ aspecte ale lumii ce n-ar fi considerate altfel „probleme“ (adică stări „proaste“ de lucruri, ce trebuie neapărat schimbate „în bine“). Nici cei învățați să aștepte fericirea la capătul drumului, nici cei ce așteaptă doar nenorocirea, nu pot face altceva decât să se lase antrenați de rutina prin care funcționează tehnologia.

La prima aproximare, ceea ce este închis aici pare a fi un sistem de *credințe* autocoroborative : tehnologia care stabilește vocabularul povestirii lumii într-un mod ce nu permite decât acțiune tehnologică și exprimă orice grijă și orice tulburare ca o solicitare a unei „soluții tehnologice“. În ceea ce privește nevoia de legitimitate, acel sistem închis se autopropagă și se autoperpetuează, își generează propria justificare. Nimeni nu a expus această calitate remarcabilă cu mai multă pregnanță decât Jacques Ellul. Tehnologia, insistă Ellul, nu mai are nevoie de legitimitate sau, mai degrabă, a devenit propria legitimitate. Tocmai *disponibilitatea* resurselor tehnologice utilizabile, dar totuși insuficient exploatate („Putem face ceva“ ; „Avem mijloacele și cunoștințele necesare“ ; „Putem aranja ceva“) solicită *aplicarea* lor ; resursele tehnologice, ca să spunem așa, le legitimează suficient consecințele și astfel le face utilizarea imperativă, indiferent de rezultate.

Tehnologia nu avansează niciodată către nimic decât *pentru că* e împinsă de la spate. Tehnicianul nu știe de ce lucrează și în general nici nu-i pasă prea mult. Lucrează *pentru că* are instrumente ce-i permit să efectueze un anumit lucru, să reușească o nouă operație...

Nu există nici o chemare către un țel, există constrângere printr-un motor plasat în spate, ce nu admite nici o oprire a mașinii...

Interdependența elementelor tehnologice face posibil un foarte mare număr de „soluții“ pentru care nu există probleme...

Dat fiind faptul că putem zbura spre lună, ce putem face *pe* lună și *cu* luna?... Când inginerii au atins un anumit grad de tehnicitate în radiocomunicații, combustibili, metale, electronică, cibernetică etc., toate acestea s-au combinat și au pus în lumină faptul că putem zbura în cosmos etc. S-a făcut pentru că s-a putut face. Asta e tot².

² Jacques Ellul, *The Power of Technique and the Ethics of Non-Power*, în *The Myths of Information : Technology and Postindustrial Culture*, ed. Kathleen Woodward, Routledge, London, 1980, pp. 272–273, 280. După cum subliniază Herber Schädclbach, „nu e adevărat că

Putem spune că „soluția tehnologică“ se referă nu atât la ansamblul mijloacelor și al resurselor de acțiune disponibile – mașini ingenioase și abilitatea de a le folosi – cât la caracterul necondiționat al ordinului de „a face ceva“, indiferent de acel „ceva“ care, după caz, poate sau nu poate fi făcut. Dacă ceva poate fi făcut, trebuie și va fi făcut. Mijlocul e cel ce justifică scopul, orice scop pe care îl poate produce mijlocul : rezultatele sînt valoroase pentru că există *know how*. În preajma revoluției tehnologice moderne, Auguste Comte a exprimat spiritul epocii cu multă clarviziune și perspicacitate în celebra sa definiție a progresului : „A ști pentru a prevedea, a prevedea pentru a putea “. *A putea* – a fi în stare, a fi capabil – ca scop ultim, final, ca scop „pur“ care nu e mijloc pentru nimic altceva decît pentru el însuși și care astfel nu are nevoie să se scuze față de acel ceva. Nu contează *ce se poate face* atîta timp cît *se poate face*. Ţelul progresului modern („progresul modern“ e un pleonasm ; doar modernitatea se consideră pe sine mişcare progresivă) nu este să facă una sau alta, lucruri ce se pot specifica dinainte, ci să dezvolte capacitatea de a face orice se întîmplă totuşi ca

deciziile politice se iau înainte ca tehnologilor să li se spună să se intereseze de mijloace... [S]copurile politice sînt foarte adesea determinate de informațiile tehnologice privitoare la posibilitatea tehnică de atingere a acestor scopuri“ (*Is Technology Ethically Neutral?*, în *Ethics in an Age of Pervasive Technology*, p. 30). Jacques Ellul opune deschis cele mai acceptate definiții ale tehnologiei, care sînt toate de acord că tehnologia arc ceva de a face cu „atingerea scopurilor“ ; nu e adevărat, spune Ellul, că „tehnica asigură un rezultat cunoscut dinainte“ ; „tehnica nu este nimic mai mult decît *mijloace și ansamblul mijloacelor*“ (*The Technological Society*, trans. John Wilkinson, Random House, New York, 1964, pp. 14, 19).

La patru ani după dărîmarea Zidului Berlinului, s-au înregistrat noi presiuni în Statele Unite și mai ales în Marea Britanie pentru reluarea testelor cu arme nucleare, dezvoltate inițial „pentru a“ ține la distanță și a supune dușmanul comunist, care acum nu mai există. După părerea ziarului „The Guardian“, 18 May 1993, p. 1, „Armata britanică arc trei motive pentru a continua experiențele. În primul rînd, poate totuși să aibă nevoie să testeze o nouă încărcătură explozivă pentru proiectilul nuclear stand off tactic propus de R.A.F. – Royal Air Force – (Tasm), deși șansa ca programul acesta de 3 bilioane £ să primească fonduri vreo dată pare tot mai îndepărtată. În al doilea rînd, poate dori să introducă noi mijloace de siguranță la aceste arme. În al treilea rînd, dorește să păstreze un nivel decent de specializare printre cercetătorii de la Aldermaston Atomic Weapons Establishment“. E limpede că referirea la scopul pe care uriașa investiție din resursele publice și acumularea de arme tot mai periculoase se presupune a-l servi nu mai e necesară. Noi arme trebuie produse și testate (posibil pentru a nu fi folosite niciodată), doar pentru a menține ocupat Atomic Weapons Establishment și pentru a face ceva cu noile invenții ale savanților oficiali, atât de ocupați. Iar faptul că așa stau lucrurile este acceptat ca evident și „natural“ : reporterul nu simte nici un impuls de a suspecta că raționamentul e absurd sau de a se interesa în legătură cu scopurile necunoscute ale mijloacelor „cu adevărat existente“...

„omul“ să dorească să se facă. („Omul“ nu poate dori ceva ce totuși nu știe că poate obține.) „Soluția tehnologică“ reprezintă. în penultimă instanță, declarația de independență a mijloacelor față de scopuri ; în ultimă instanță, anunțarea suveranității mijloacelor asupra scopurilor. „Ai mașină, poți călători.“ Destinația nu înseamnă nimic, contează că ai mașină. Important e să te afli în situația de a trata toate locurile ca pe niște destinații, și e singurul lucru important.

În versiunea originală a mitului lui Prometeu, oferită de Hesiod, Prometeu e pedepsit de zei pentru că i-a înșelat la împărțirea cărnii destinate jertfei ; el suferă din cauza încercării sale arogante de a schimba ordinea prestabilită a lucrurilor, a obrăzniciei sale inimaginabile de a se amesteca în ceea ce nici unei ființe omenеști nu i-a fost îngăduit să intervină. Poemul lui Hesiod a fost creat pentru un public ce-și trăia viața ca pe o apărare continuă împotriva căderii din trecutul exemplar, din epoca „de aur“, care era „de aur“ fiindcă nu cunoștea amenințarea căderii. Pentru acel public, trecutul însemna siguranță, iar viitorul pericol ; suferința reprezenta efectul secundar al încălcării tradiției și o deviere de la ceea ce lucrurile sînt și trebuie să rămîna din porunca și voința supraomenească a zeilor. Doar în varianta ulterioară a lui Eschil, mitul a fost inversat : Prometeu a suferit pedeapsa crudă pentru că le-a adus oamenilor „nu doar meșteșugul tămăduirii, al matematicii, al medicinei, al navigării și al divinației, ci pe cel al mineritului și al prelucrării metalelor“³. Zeii nu mai sînt apărătorii ordinii care îi protejează pe oameni împotriva căderii. Ei sînt acum niște amăriți invidioși și zgîrciți ce țin la tradiție pentru că ea înseamnă, înainte de toate și în cea mai mare măsură, privilegiul lor. Zeii încearcă să-i tragă pe oameni înapoi, în timp ce oamenii înșiși se mișcă înainte. Prometeu nu mai e un escroc pedepsit pe bună dreptate și un criminal, ci un erou năpăstuit. El s-a transformat în erou o dată ce Atena – singura în civilizația antică – a ajuns la un pas de a-și face intrarea modernă, sfidătoare și temerară în marele necunoscut, marcat doar de capacitatea omului de a merge. „Mineritul și prelucrarea metalelor“ mai mult decît

³ Cf. G. S. Kirk, *The Nature of Greek Myths*, Penguin, Harmondsworth, 1974, pp. 138–141. Kirk comentează : „Fără îndoială că furtul focului a făcut parte din aceeași concepție, dar, după toate probabilitățile, această extindere a funcției sale nu e mult mai veche decît secolul al VI-lea î.C., cînd interesul față de evoluția oamenilor de la condiția de grosolani și sălbatici – o idee care contrazice direct schema mitică a unui declin din Epoca de Aur – a devenit pentru prima dată pronunțat“ (p. 140).

orice altceva i-au făcut pe oameni capabili să se miște și să-și fixeze destinații pe măsură ce se mișcau. Le-au permis să se elibereze de cele mai grele constrângeri : cele ale scopurilor predeterminate ale vieții. „Tehnica“, spune Ellul, „susține refacerea totală a vieții și a cadrului său, deoarece au fost făcute prost“. Dar „făcute prost“ nu înseamnă altceva decât făcute într-un mod diferit de cel în care ar fi putut fi făcute dacă s-ar fi aplicat mijloacele tehnice existente ; raționamentul e izbitor de tautologic și, din acest motiv, invulnerabil. Tehnologia e definită prin „completa separare a scopului de mecanism, prin limitarea problemei la mijloace și prin refuzul de a dăuna, în orice chip, eficienței...“⁴

Mijloacele descătușate

Eliberarea mijloacelor de scopuri (acum considerate constrângeri) constituie esența revoluției moderne. Pentru a fi eliberate, mijloacele trebuie să aibă scopuri „în exces“ ; cei ce acționează trebuie să poată face mai mult decât pretind scopurile, așa cum le-au cunoscut ei pînă acum. Acest exces e cel ce insuflă lumii moderne un sentiment de libertate unic și fără precedent. Acest exces e cel ce transformă modernitatea într-o transgresiune continuă, într-o succesiune neîntreruptă de „noi începuturi“. Acest exces e cel ce smulge de pe chipul realității masca sacrei providențe sau a cruntei inevitabilități. Acest exces e cel ce condamnă trecutul și reziduul său – tradiția – la cădere în dizgrație și, în ultimă instanță, la aruncare în „lada de gunoi a istoriei“.

Într-o lucrare clasică despre „revoluția industrială“ (numele de cod sub care relatările etiologice au ținut ascunsă, simptomatic, trecerea inevitabilă de la scopuri la mijloace, ca prim motor al preocupărilor și al acțiunii umane), Phyllis Deane a subliniat criza de lemn și de energie ca „obstacol crucial și general în calea expansiunii economiei britanice“⁵. Lemnul nu a fost, cu siguranță, doar un important material de construcție,

⁴ Ellul, *The Technological Society*, pp. 142–143, 133.

⁵ Phyllis Deane, *The First Industrial Revolution*, Cambridge University Press, 1969, p.129. Despre impactul acestor „obstacole“ (abia percepute astfel de contemporani) asupra conștiinței publice, Deane a spus : „E corect să se afirme că, înainte de a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, oamenii nu aveau motive să sperie dezvoltarea... Ei considerau că populația, prețurile și productivitatea pot fluctua în sus la fel de bine ca și în jos și că nu existau motive să se aștepte ca ele să meargă într-o direcție mai degrabă decât în alta“ (p. 11).

ci și o sursă principală de energie – orice energie existentă în afara energiei fizice a omului, limitată și neexpansibilă. Nici un exces nu era posibil deoarece resursele de lemn pentru foc, regenerabile în mod natural, rămâneau constante. Spre a elibera mijloacele, trebuiau supuse noile surse de energie, expansibile măcar pentru o vreme. Această realizare a introdus în era modernă epoca mijloacelor excesive, eliberate de scopuri (așa cum s-a dovedit, doar pentru a transforma fostul gardian în deținut). Revoluția Industrială, spune Carlo M. Cipolla, „poate fi definită ca procesul prin care o societate a dobândit controlul asupra vastelor surse de energie neînsuflătită”⁶.

În timpurile preindustriale (adică premoderne), energia disponibilă pentru ușurarea eforturilor umane era fie însuflătită, fie strict dependentă de bunătatea sau de asprimea *naturii* (adică de forțe, prin definiție, inaccesibile omului) : energia fizică a oamenilor sau a animalelor, energia apei sau a vântului. Resursele lor erau limitate, deși regenerabile la nesfârșit în cazul energiei fizice (regenerabile atâta timp cât li se permitea să rămână limitate ; după cum știe orice îngrijitor de cai sau de boi, se poate obține din când în când mai multă energie de la un animal, dar numai cu prețul garantării cu resursele viitoare), și limitate și nesigure în cazul energiei apei sau a vântului. Ce unea sursele de energie preindustriale era sentimentul de dependență și de limitare pe care îl însuflau toate. E vorba doar de un tip diferit de energie, o energie ce poate fi folosită fără ca bucuria utilizării să fie otrăvită de grija regenerării viitoare – energie ce pare a putea fi „epuizată” la fiecare folosire – care alimentează simțul modern, îmbucurător, entuziast, de genul „totul e posibil” și „început absolut”, al libertății.

Deane numește trecerea economiei de la bazele de „lemn și apă” la bazele de „cărbone și fier” „cea mai importantă realizare a revoluției industriale”. Astfel, el doar exprimă din nou lauda de sine a civilizației

⁶ Carlo M. Cipolla, *Before the Industrial Revolution : European Society and Economy, 1000–1700*, Methuen, London, 1976, pp. 229, 166, 274. Supunerea energiei neînsuflățite (și neregenerabile și astfel nelimitate, ca volum utilizabil, de capacitatea „naturală” de reproducere și refacere) e cea care „a făcut șmecheria” : „O continuitate fundamentală, de bază, a caracterizat lumea preindustrială, chiar prin schimbări grandioase cum ar fi gloria și căderea Romei, triumful și declinul Islamului, ciclurile dinastiilor chineze... Această continuitate a fost întreruptă între 1780 și 1850” (p. 275). Norbert Wiener, fondatorul ciberneticii, a considerat că înlocuirea forței fizice a omului ca sursă de energie a fost singura „revoluție industrială” ce a avut loc vreodată (următoarea avea să fie înlocuirea creierului uman – vezi *The Human Use of Human Beings*, Houghton Mifflin, Boston, 1950).

„soluției tehnice“ : într-adevăr, extragerea bogățiilor pământului care nu se mai refac niciodată în toată istoria omenirii constituie, în conștiința de sine a modernității, o realizare și chiar „cea mai importantă“. Nu fabrica, ci mina a reprezentat începutul spiritului modern și simbolul cel mai semnificativ al practicii moderne. Sugerez că mineritul este metafora întregii civilizații moderne sau, altfel spus, toate atitudinile și strategiile moderne pot fi cel mai bine înțelese ca metafore ale explorării.

Erupția de practici ale mineritului în secolul al XVIII-lea și al XIX-lea a fost, după cum sugerează Lewis Mumford, o revoluție culturală totală :

Agricultura creează un echilibru între natura sălbatică și nevoile sociale ale omului. Ea reface în mod intenționat ceea ce omul ia din pământ, în vreme ce ogrorul arat, livada îngrijită, via tăiată, zarzavaturile, grânele, florile, sînt toate exemple de scopuri disciplinate, de creștere ordonată și de forme frumoase. Procesul mineritului, pe de altă parte, e distrugător : produsul direct al minei e dezorganizat și anorganic, iar ceea ce se extrage o dată din carieră sau din mină nu mai poate fi înlocuit. Se adaugă aici faptul că agricultura și cultivarea continuă a pământului aduc îmbunătățiri cumulative peisajului și o mai bună adaptare a sa la nevoile omului, în timp ce minele, de regulă, trec repede de la bogății la epuizarea lor, iar de la epuizare la pustiire, adesea în decurs de cîteva generații. Mineritul prezintă astfel însăși imaginea discontinuității umane, azi prezentă și mîine dispărută, acum animată de succes, acum epuizată și secătuită⁷.

Practica prin care s-au deschis rezerve nemaiauzite de energie a fost, în același timp, reprezentarea în miniatură a unei ordini umane complet noi. Noua tehnică pe care a exemplificat-o practica mineritului a fost o afacere totală, așa cum a fost și „atitudinea tehnologică față de lume“ ce a făcut-o posibilă. Jacques Ellul insistă că „revoluția a rezultat nu din exploatarea cărbunelui, ci mai degrabă dintr-o schimbare de atitudine din partea întregii civilizații“. Schimbarea a inclus, ca pe una dintre cele mai hotărîtoare diferențe, noua „mobilitate a mediului so-

⁷ Lewis Mumford, *The City in History : Its Origins, its Transformations, and its Prospects*, New York, 1961, pp. 450–451. Cititorul va observa că descrierea bucolică a efectelor benefice ale agriculturii nu ia în considerare potențialul sinistru al îngrășămintelor revoluționare, al raționalizărilor prin monoculturi și al altor „contribuții științifice“ similare. Nu există nimic care să împiedice organizarea agriculturii după modelul mineritului ; sentimentele moderne nu ar permite să fie împiedicată nicicum.

cial“, rezultînd din dizolvarea grupurilor „naturale“ (adică, paradoxal, din refuzul de a trata acele grupuri ca „naturale“) și a „tabu-urilor sociale“ pe care le-au reprodus și le-au aplicat. Efectul imediat al dizolvării grupurilor și al distrugerii scuturilor lor mentale de protecție a fost atomizarea ansamblului social în indivizi izolați, liberi : atomizarea

a conferit societății cea mai mare mobilitate posibilă, o condiție decisivă pentru tehnică. Destrămarea grupurilor sociale a generat deplasarea masivă de oameni de la începutul secolului al XIX-lea și a dus la concentrarea populației, pretinsă de tehnica modernă.

Din nou, nu a fost mișcarea imensă și rearanjarea teritorială a oamenilor cea care a supus tratamentul tehnologic lumea lucrurilor și a ființelor omenеști (și a lucrurilor umane, adică a oamenilor transformați în lucruri), ci posibilitatea de manipulare a indivizilor „eliberați“ acum de îndatoririle și statutele anterioare. Asemenea indivizi au putut fi, au trebuit să fie și într-adevăr au fost supuși proceselor de „sistemizare, unificare și clarificare“⁸ prin care tehnica progresează și pentru care e importantă. Nu doar indivizii luați fiecare ca întreg, desigur : desprinși din „grupurile naturale“, ceea ce i-a transformat pe fiecare într-un întreg, indivizii puteau fi acum disecați în continuare, în aspecte, factori, funcții, fiecare punînd în mișcare o tehnică diferită, trebuind să fie „tratate“ separat în timp ce alte aspecte erau menținute în afara cîmpului vizual, „puse între paranteze“ pentru multă vreme. (Sugerez că „indivizii“ – ansamblu in-divid, ne-divizibil – ca denumire a produsului dizolvării moderne a colectivităților, este un nume fals ; de fapt, așa-zisul „in-divid“ a fost important în special pentru divizibilitatea sa uluitoare, pentru capacitatea sa de fragmentare, de neconceput în cazul strămoșilor săi, în a căror viață, rolurile și acțiunile, oricît de diverse, erau strîns coordonate, împletite și inseparabile.) A existat mai mult decît o legătură întîmplătoare între cele două procese. Adaptarea oamenilor la tratamentul tehnologic a fost un efect al „revoluției tehnologice“ totale în afirmarea și prelucrarea „naturii“, dar aceasta din urmă nu ar fi posibilă fără eliberarea „resurselor umane“ în primul rînd pentru utilizare în eforturile concentrate, pe scară largă, de producere a excesului de resurse, de mijloace și de instrumente ce caută cu ardoare scopuri pe care să le servească.

⁸ Cf. Ellul, *The Technological Society*, pp. 44, 49, 51, 43.

După cum spunea Max Weber, lumea, așa cum este ea evocată de tehnologie, e o lume „dez-vrăjită“ : o lume fără un înțeles propriu, fiind fără „intenție“, fără „scop“, fără „destinație“. Într-o asemenea lume, „necesitatea naturală“ este o monstruoșitate și o ofensă, *lèse-majesté* la adresa arogantei umanității, și întreaga rezistență a „materiei neînsuflețite“ nu reprezintă decît o constrîngere ce se cere încălcată. Pe de altă parte, pretențiile (doar dacă sînt susținute de resurse tehnice) devin drepturi ale omului, pe care nimic nu le poate pune sub semnul întrebării sau nu le poate contesta, chiar și pretențiile altor oameni (dacă nu sînt susținute de asemenea resurse). În modernism, spune Louis Dumont,

nu există o ordine a lumii semnificativă din punct de vedere uman... [A]ceastă lume lipsită de valori, căreia valorile îi sînt adăugate prin opțiunea oamenilor, este o lume subumană, o lume de obiecte, de lucruri... E o lume fără om, o lume din care omul s-a retras deliberat și asupra căreia el poate astfel să-și impună voință⁹.

Pentru că semnificația este întotdeauna aproape, mereu pe drum, dar niciodată aici, „ceea ce este“ nu are nici un fel de autoritate asupra lui „ce ar trebui să fie“. (Știința modernă, în ton cu spiritul revoluției tehnologice, a creat rapid definiția operativă a existenței, care a interzis utilizarea de termeni legați de valoare și a făcut astfel preceptul „valorile nu pot fi deduse din realitate“ adevărat din punct de vedere tautologic.) În aceste condiții, dreptul de a stabili scopurile poate fi cedat liber capacității curente de a face ca lucrurile să se întîmple ; dacă ceva poate fi făcut, nu există nici o autoritate pe pămînt sau în cer care să aibă dreptul de a interzice acest lucru (doar dacă autoritatea aceea nu are la dispoziție o capacitate și mai mare de a face ca lucrurile să se întîmple prin propria-i opțiune). Astfel, lumea interpretată prin tehnologie devine extrem de flexibilă, fluidă, debordînd de posibilități și reticentă la orice imobilizare. Devine, de asemenea, supusă, vulnerabilă, de neapărat : o pradă docilă pentru ingeniozitatea tehnologică și *know how*, o sursă de satisfacere a unui apetit nemăsurat, „celălalt“ al cărui tratament anulează diferența dintre iubire și viol.

Rățiunea ideologică de a fi a societății tehnologice este dorința de perfecționare : inițial, ea a fost imaginea unui habitat ordonat, bine

⁹ Louis Dumont, *Essays on Individualism : Modern Ideology in Anthropological Perspective*, University of Chicago Press, 1986, p. 262.

organizat și controlat îndeaproape, care a înlocuit harababura naturii. Totuși, harababura a fost smulsă demult din rădăcinile ei naturale, acum e aproape în întregime opera omului : rezultatele sau reziduurile vechii activități tehnologice. Puterile miraculoase ale tehnologiei sînt strîns legate de strategia concentrării puternice : pentru ca o „problemă“ să devină „sarcină“, trebuie scoasă mai întîi din încurcătura multiplelor sale legături cu alte realități, în vreme ce realitățile de care e legată ies din calcul și se topesc în „fundalul“ indiferent al acțiunii. Tocmai datorită acestei concentrări deliberate a efortului și omiterii voluntare a tot ce e în jur, acțiunea tehnologică este atît de admirabil de eficientă de fiecare dată cînd are loc ; dacă ar încerca să-și distribuie atenția pe o arie mai largă, să ia seama de toate complicațiile diverse ale „sarcinii apropiate“, nu ar fi tehnologie „cum o știm noi“. Tehnica destinată „totalității“ constituie o contradicție în termeni. („Totalitatea“ e, oricum, corect definită doar ca fiind ceva ce „rămîne dincolo“ de zona asupra căreia se concentrează momentan atenția și devine astfel răspunzătoare pentru „consecințele neprevăzute“ ale acțiunii ; văzută de pe poziția avantajoasă a acțiunii tehnologice, totalitatea este, de regulă, ceea ce „*nu* a fost luat în considerare“.) E adevărat că acțiunea tehnologică înlocuiește întotdeauna cu o ordine ceea ce (atunci cînd se confruntă cu modelul acelei ordini) e perceput ca dez-ordine ; dar se produce întotdeauna o ordine *locală* la încheierea acțiunii tehnologice ; cu tehnologia care vede mereu lumea ca pe o colecție de fragmente (niciodată mai mari decît ceea ce poate fi tratat în mod verosimil cu mijloacele momentan disponibile și cu resursele actorului) și alege mereu un singur fragment o dată, pentru concentrarea puternică a atenției asupra sa, rezultatul general al ordonării locale nu poate fi altul decît dezordinea globală. Ordinile locale sînt dezechilibrate împreună cu restul ; dezvoltarea locală depășește arareori efectele secundare ale noului dezechilibru.

Dezmembrarea tehnologică a eului moral

Observația de mai sus se aplică în egală măsură totalităților mari și mici, întregii planete, la fel ca și totalități numite „personalitate“, „eu uman“ sau (derutant, precum am văzut) „individ“. După cum a remarcat Harry Redner, „Oamenii au născocit un mijloc de a domina, de a controla și de a dispune în mod sistematic de toate lucrurile, mijloc

îndreptat în primul rînd împotriva Naturii, dar despre care află acum că se întoarce și împotriva lor înșiși...¹⁰ Nici nu putea fi altfel. Singura totalitate pe care tehnologia o construiește, o reproduce și o face invulnerabilă în mod sistematic este totalitatea tehnologiei înseși, tehnologia ca *sistem închis*, ce nu tolerează nici un corp străin în interiorul său, devorînd și asimilînd cu zel tot ce-i iese în cale. Tehnologia reprezintă singurul in-divid adevărat. Suveranitatea sa poate fi doar indivizibilă și fără excepție. Oamenii, cu siguranță, nu constituie o excepție.

Ca orice altceva, oamenii moderni sînt obiecte tehnologice. Ca orice altceva, ei au fost analizați (divizați în fragmente) și apoi sintetizați în alte moduri (ca aranjamente sau doar ca alăturări de fragmente). Și aceasta nu este o realizare unică a tehnologiei : dezmembrarea și reasamblarea au loc continuu și de la sine, de vreme ce sinteza, care nu e altceva decît o altă aranjare a fragmentelor, poate fi doar o invitație constantă (într-adevăr, o presiune atotputernică) la analize noi și perfecționate. „Fiecare tehnică umană“, spune Ellul, „are sfera sa de acțiune bine delimitată și nici una dintre ele nu acoperă omul în întregime.“¹¹ Tehnicile pot fi dirijate înspre fîcat și atunci tot ce se întîmplă cu rinichii nu va fi decît un efect secundar. Sau pot fi dirijate înspre autoafirmare și atunci tot ce se întîmplă cu repartizarea îndatoririlor parentale va constitui un efect secundar. Sub lupa tehnologiei, oamenii apar întotdeauna ca o combinație dintre o „problemă“ aflată chiar în focar și o zonă vastă, dar neclară, de efecte secundare ce se desfășoară în afara acestuia.

Rezultatul impulsului și al capacității tehnologiei de divizare/scindare/fragmentare/atomizare este divizarea competenței. *Know how*-ul și toate informațiile tehnologice le apar oamenilor sub forma experților sau a manualelor scrise de experți. În mod declarat, fiecare întîlnire nu face mult mai mult decît să ofere sfatul precis legat de „problema“ aflată în vizor. În mod nedeclarat, dar insidios, oferă mesajul

¹⁰ Harry Redner, *In the Beginning was the Deed : Reflections on the Passage of Faust*, University of California Press, 1982, p. 5. „Povestea e bine cunoscută“, spune Redner, „cum noi, europenii, ne-am lansat într-o goană pentru putere, fără precedent... Toate resursele naturale și umane ne-au fost puse la dispoziție pentru a fi transformate în funcție de voința noastră suverană.“ Și totuși „cu cît mai multă energie cliberează acca Acțiune, cu atît mai greu devine pentru oameni să o controleze și cu atît mai mult începe ea, în mod impersonal, să-i controleze“ (pp. 13, 15).

¹¹ Ellul, *The Technological Society*, p. 388.

mai generos și mai fecund despre lumea subîmpărțită în „probleme“ și recomandarea de a trata „o singură problemă o dată“ și de „a traversa podurile pe rînd“. Fiecare instrucțiune tehnologică se promovează pe sine și lumea în care e dată acea instrucțiune, de o manieră specifică tehnologiei – ca un fragment în chestiune și ca *principiu* al fragmentării. Anthony Giddens a scris despre „reînvățarea“, chiar „fortificarea“ oamenilor moderni, ce se poate obține prin „reînsușirea“ cunoștințelor avansate : „individul are posibilitatea unei reînvățări parțiale sau mai complete în materie de decizii specifice sau de curs preconizat al acțiunii... Fortificarea se află în mod obișnuit la îndemîna profanilor ca parte a reflexivității modernității“¹². Acest lucru e fără îndoială corect, dar ceea ce lipsește de aici este recunoașterea faptului că știința obținută în urma reînvățării sau a reînsușirii nu este de același tip cu știința dobîndită inițial prin competență tehnologică, și că – mai fecund – procesul de reînvățare constituie ceva compact, care vine împreună cu acceptarea tacită sau declarată a autorității colective a competenței și a concepției despre lume văzută ca o colecție de fragmente, concepție pe care *toți* experții, în pofida diversității de opinii, o susțin și o promovează unanim. Ce mai lipsește e recunoașterea faptului că există o limită exterioară a „reflexivității moderne“, limită pentru depășirea căreia nu i se oferă nici o șansă nici unui individ reînvățat, tocmai pentru că a fost reînvățat în acest fel : acea limită e stabilită de situația lumii, prima dată fragmentată, apoi reasamblată de tehnologie, ca o colecție de fragmente. În procesul de reînvățare condus cu competență, nativii modernismului asimilează o asemenea lume împreună cu capacitățile de fragmentare ale experților, care sînt, în același timp, constructorii, administratorii și reprezentanții acelei lumi. Ceea ce pierde reînvățării într-un astfel de proces e abilitatea de a se concepe ca indivizi, ca totalități „mai mari decît colecțiile de fragmente“.

Ca să-l cităm pe Ellul încă o dată : dacă fiecare tehnică luată separat își poate „susține cu adevărat nevinovăția“ (adică poate nega faptul că „acționează asupra omului ca întreg“ și poate aminti sigur că tratează

¹² Anthony Giddens, *Modernity and Self-identity : Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge, 1991, pp. 139, 141. Simptomatic, Giddens alege „durerea de spate“ ca ilustrare a tezei sale, subliniind capacitatea individului (definit deja de *experți* ca pacient, și ca pacient a cărui „problemă“ o constituie durerea de spate) de a alege între recomandările *competente* contradictorii de osteopatic, fizioterapie, masaj, acupunctură, gimnastică, medicamente, dietă, bioenergie etc.

această problemă pe moment și nimic mai mult), contează doar totalitatea tehnicilor, ca și faptul că întregul domeniu a fost împărțit de către și între ele, fără să rămână nimic pe dinafară. Ce contează este „convergența înspre om a unei pluralități, nu de tehnici, ci de sisteme sau complexe de tehnici. Rezultatul este totalitarismul operațional ; nici o parte din om nu mai e liberă și independentă de aceste tehnici”¹³. Nu există nici o parte a eului care să fi rămas liberă de prelucrarea tehnologică și să poată servi drept „punct al lui Arhimede” pentru redirecționarea procesului sau drept cap de pod de la care să înceapă restaurarea integrității eului. Poți contesta un sfat competent, te poți juca de-a expertul împotriva altui expert, poți fura cunoștințele și te poți juca tu însuși cu ele, cu îndrăzneală ; ceea ce este cel mai puțin probabil că vei face e să oferi o provocare tehnologiei, care să nu fie tehnologică ea însăși și să nu ducă la mai multă tehnologie și la consolidarea dominației tehnologice.

Tehnologia înseamnă fragmentare – a vieții într-o succesiune de probleme, a eului într-o serie de fațete generatoare de probleme, fiecare necesitând tehnici separate și organisme separate de competență. Atunci când s-a încheiat sarcina fragmentării, ceea ce rămîne sînt diverse pretenții, fiecare fiind rezolvată prin rechiziționarea de bunuri și servicii specifice, și diverse constrîngerî interne sau externe, depășite pe rînd, o constrîngere o dată, astfel încît măcar cîte o nefericire să poată fi atenuată sau eliminată din cînd în cînd. Într-un regim blînd, dedicat urmării fericirii universale și care recunoaște legitimitatea tuturor dorințelor, pretențiile pot fi transformate în drepturi, iar constrîngerile proclamate manifestări de nedreptate. Totuși, nici un regim, oricît de blînd, de uman, de îngăduitor sau de liberal ar fi, nu ar permite contestarea realității sacrosancte a eului fragmentat.

Eul moral reprezintă cea mai evidentă și cea mai importantă dintre victimele tehnologiei. Eul moral nu poate supraviețui și nu supraviețuiește fragmentării. În lumea marcată de cerințe și jalonată de obstacolele aflate în calea satisfacerii lor rapide, a rămas loc suficient pentru *homo ludens*, *homo oeconomicus* și *homo sentimental*, pentru

¹³ Ellul, *The Technological Society*, pp. 389, 391. Pentru că nici o tehnică unică nu „atacă” totalitatea, apare rar o situație în care persoana afectată e determinată să se opună atacului asupra propriei suveranități. Asimilarea dominației tehnologice are loc treptat și imperceptibil, ca o precipitare pe termen lung a multor decizii și acțiuni la scară redusă, dintre care nici una nu s-a confruntat vreodată cu problema la dimensiunea sa reală.

amatorul de jocuri de noroc, pentru antreprenor sau pentru hedonist, dar defel pentru subiectul moral. În universul tehnologiei, eul moral cu neglijența caracteristică față de calculul rațional, cu disprețul față de scopurile practice și cu indiferența față de plăcere, se simte și chiar este un străin nedorit.

Cu nici o ocazie subiectul nu se confruntă cu totalitatea – a lumii sau a celuiilalt om. Viața este o succesiune de numeroase abordări dispartate, fiecare fiind parțială și, de aceea, ca și tehnicile înseși, îndreptățită și predispusă să revendice nevinovăția morală. Caracterul fragmentar al subiectului și cel al lumii se atrag reciproc și își dau asigurări reciproce. Subiectul nu acționează niciodată ca o „persoană totală”, ci doar ca un purtător momentan al uneia dintre numeroasele „probleme” care îi puntează viața, și nu acționează nici asupra Celuiilalt ca persoană sau asupra lumii ca totalitate. Dacă efectul acțiunii subiectului ar depăși fragmentul aflat temporar în vizor, acest lucru ar fi calificat, prompt și sigur, ca „accident”, „consecință neprevăzută”, coincidență nefericită care nimeni nu voia să se întâmple, un eveniment ce nu aruncă nici o umbră asupra integrității morale a actorului. Din interesele parțiale și obligațiile polarizate, nu e probabil să se întregească nici un fel de responsabilitate copleșitoare față de Celălalt sau față de lume. Acțiunea ghidată de datorie nu ține seama de un punct de orientare din afara legăturii între datorie și actorul dedicat acesteia.

Nu se exclude astfel posibilitatea ca eurile fragmentate să se angajeze în cauze colective ; într-adevăr, o asemenea angajare e probabilă, tot la fel cum cerințele câștigă în intensitate atunci când sînt exprimate în prezența altora și interesele sînt mai bine servite atunci când sînt comune. Dar cauzele, asemenea datoriilor și actorilor care și le asumă, ar fi în mod similar fragmentate. Colectivizarea ar colectiviza doar fragmentarea și ar mări forțele centrifuge care mențin eul în stare dezmembrată. Aceasta este, în mod tipic, trăsătura formei acum predominante de colectivizare – a așa-numitelor „mișcări sociale”. Mișcările sociale contemporane, asemenea tuturor organizărilor din societatea tehnologic structurată, sînt de regulă dedicate asumării unei singure îndatoriri (preluarea doar a sarcinilor auxiliare despre care se poate spera în mod rezonabil că vor spori șansele celei principale) ; ele sînt, cel mai adesea, mișcări „cu cauză unică”. Tocmai prin faptul că au o cauză unică, ele confirmă principiul singularității și presupunerea de autonomie sau individualitatea cauzelor. Indirect și accidental, ele atestă imaginea lumii ca fiind compusă din cauze ce pot fi urmate și rezolvate

separat, câte una o dată și una independent de alta. Vrînd-nevrînd, ele colaborează la menținerea *totalității* actorului și a lumii în afara atenției și, în consecință, și la înlocuirea normelor etice cu standarde de eficiență și a responsabilității morale cu procedura tehnică.

Caracterul fragmentar determinat de tehnologie, care la un pol duce la mascarea naturii sistemice a habitatului uman, iar la celălalt la dezmembrarea eului moral, constituie o cauză majoră, poate chiar cauza principală, a ceea ce Ulrich Beck și, după el, o serie tot mai impresionantă de analiști, a numit *Risikogesellschaft* (societatea cu riscuri). Urmărirea eficienței cu destinație specială, realizarea cea mai importantă și cea mai lăudată a tehnologiei, revine sub forma unor impulsuri necoordonate de maximizare. Chiar dacă fiecare impuls este eficient în rezolvarea sarcinii celei mai apropiate (sau, mai degrabă, *pentru că* este atît de eficient), rezultatul global este creșterea constantă a volumului și a intensității dezechilibrelor sistemice. Strategia care și-a dobîndit laurii gloriei din succesul spectaculos în construirea tipurilor locale de ordine constituie ea însăși un factor major al creșterii rapide a dezordinii globale.

„Societatea cu riscuri“ : ultima fază a tehnologiei

În cursul modernizării, spune Ulrich Beck, pericolele și riscurile prezentate de forțele tehnologiei create de om au crescut continuu, pînă am trecut de la „societatea industrială“ la faza modernismului care e „societatea cu riscuri“, unde logica producerii bogăției e înlocuită treptat de logica evitării riscurilor și a controlului riscurilor, principala întrebare de acum fiind „cum pot riscurile și pericolele, sistematic produse ca parte a modernizării, să fie prevenite, reduse la minimum, dramatizate sau contestate?“ Cele mai grave probleme cu care se confruntă omenirea azi și căroră tehnologia trebuie să le facă față sînt cele „ce rezultă din însăși dezvoltarea tehnico-economică“¹⁴. În opinia lui Beck, aceasta duce la schimbări însemnate în natura modernismului.

¹⁴ Ulrich Beck, *Risk Society : Towards a New Modernity*, trans. Mark Ritter, Sage, London, 1992, pp. 19, 20. „Riscul poate fi definit“, spune Beck, „ca un *mod sistematic de a trata pericolele și nesiguranța, produse și introduse de modernizarea însăși*“ (p. 21) – incluzînd astfel în definiție ideea că ceea ce transformă pericolele în „riscuri“ e faptul că ele constituie probleme *pentru* tehnologic, nu doar probleme *ale* tehnologiei. În conceptul de „societate cu riscuri“, „riscurile“ intră în scenă după ce au fost deja însușite și controlate de știință și de tehnologie, ca fiind domeniul lor incontestabil.

În primul rînd, spre deosebire de vechile pericole pe care modernizarea a început să le elimine sau să le dezamorseze, cele noi, produse de modernizarea însăși, sînt invizibile pentru ochiul liber și imposibil de recunoscut imediat ca atare ; mai mult, profanii – potențialele victime ale unor asemenea pericole – nu le pot descoperi, nici nu le pot face față. Noile primejdii „necesită «organele de simț» ale științei – *teorii, experiențe, instrumente de măsură – pentru a deveni vizibile sau interpretabile ca pericole*“. Totuși, datorită științei, pericolele sînt (sau, cel puțin, pot fi) descoperite dinainte, astfel încît se poate face ceva în privința lor : „din moment ce riscurile modernizării sînt tratate în mod științific, latența lor este eliminată“. Știința reprezintă, la fel ca înainte, un mijloc major al progresului, dar într-un nou mod : „*critica dezvoltării anterioare, transmisă public, devine motorul evoluției*“¹⁵. Ca să spunem așa, știința promovează progresul prin dezvoltarea și criticarea naturii nesănătoase a realizărilor sale din trecut. Ce ar însemna aceasta este totuși că știința e ocupată să producă sau să încurajeze producerea de obiecte pentru viitoarea sa indignare ; ea își reproduce propriul caracter indispensabil prin acumularea de greșeli și amenințări de dezastre, conform principiului „Noi am făcut mizeria asta, noi o vom curăți“, și chiar mai pregnant, „Ăsta e un gen de mizerie pe care doar noi știm să-l curățăm“...

În al doilea rînd, „determinările riscurilor se bazează pe posibilitățile matematicii“¹⁶. Riscul poate fi *determinat*, adică măsurat *obiectiv* (este exact ceea ce pretinde știința că face și că face bine), prin

Mary Douglas a sugerat recent că în discursul public „ideea de risc e transcrisă pur și simplu ca pericol inacceptabil“ și că „a devenit o înfloritură decorativă pentru cuvîntul «pericol»“ (vezi *Risk and Danger*, în *Risk and Blame : Essays in Cultural Theory*, Routledge, London, 1992). Se poate argumenta împotriva acestei afirmații că schimbarea din vocabular are ca însăși o încălcare semiotică. Spre deosebire de „pericol“, „riscul“ face parte din discursul *jocurilor de noroc*, adică dintr-un gen de discurs ce nu susține opoziția clară între succes și eșec, siguranță și pericol, și recunoaște prezența lor simultană în orice situație, trecînd astfel baricada care le desparte în discursul „ordinii“, din care vine și pe care îl reprezintă termenul „pericol“. „Riscul“ semnalază că mișcările nu sînt sigure sau periculoase într-un mod lipsit de ambiguitate (sau cel puțin că ceea ce e cazul nu se cunoaște dinainte), că ele diferă doar în proporția în care siguranța și pericolul se combină. „Riscul“ se mai referă la ceea ce face jucătorul, nu la ceea ce i se face (jucătorul e cel care „și asumă riscurile“). De aceea, „riscul“, mai mult decît „pericolul“ pe care chipurile „pur și simplu l-a transcris“, concordă cu ideea postmodernă a lumii ca joc și a existenței în lume ca joc.

¹⁵ Beck, *Risk Society*, pp. 27, 154, 161.

¹⁶ Beck, *Risk Society*, p. 29.

calcularea probabilității statistice că dezastrul va avea loc, ca și a dimensiunii probabile a acestuia. Putem observa din nou că dacă amenințarea dezastrului îngrozește, posibilitatea de a-l calcula consolează, sfidînd logica. Statistica este cel mai bun lucru după certitudine și dacă cineva nu poate fi convins de propria siguranță, își poate cel puțin reprima într-o oarecare măsură neliniștea atunci cînd măcar probabilitatea că se află cu adevărat în siguranță e afirmată în termeni deloc ambigui. Probabilitatea face ca soarta victimei potențiale să nu fie nici lipsită de griji, nici condamnată la nefericire (are o utilizare practică evidentă și incontestabilă doar în cazul companiilor de asigurări – permite într-adevăr justificarea creșterilor selective ale primelor de asigurare ; poți chiar îndrăzni să crezi că relația cu pericolele ca „riscuri“, calcularea probabilităților lor statistice adică, e cu adevărat acasă în lumea „văzută de companiile de asigurări“), dar aduce un grad de confort psihic prin *iluzia* controlului asupra destinului. În pofida riscurilor, poți continua să calculezi, să alegi, să practici jocul raționalității. Rațiunea domnește în pace. Afacerile ca de obicei. „Societatea cu riscuri“ încă este un gen legitim de modernism familiar și nu e nevoie să se pună la îndoială credința de bază a modernismului : că prin utilizarea rațiunii putem, în același timp, să supunem realitățile în fața voinței noastre și să facem șederea noastră în lume mai plăcută.

În al treilea rînd, „societatea cu riscuri“ constituie o fază *reflexivă* a modernismului. Reflexivitatea „înseamnă scepticism“, dar scepticismul nu e ultimul venit în casa modernismului și astfel reflexivitatea „înseamnă nu mai puțin, ci mai mult modernism“¹⁷. Se sugerează tacit, dar pregnant, în descrierea „societății cu riscuri“ ca teritoriu marcat în principal de turnuri de veghe și de contoare Geiger, că „reflectarea“ face lumea mai sigură, iar cunoașterea a ceea ce se întîmplă înseamnă a ști cum să mergi mai departe și a putea să mergi mai departe.

Această sugestie altfel tacită este exprimată deschis de Anthony Giddens : consecința reflexivității – asumarea riscului – e „fundamentală pentru colonizarea viitorului“ și astfel „monitorizarea riscului“ reprezintă „un aspect esențial al reflexivității modernismului“. După ce a examinat în detaliu impactul statisticilor medicale privind mortalitatea asupra evitării riscurilor de boală, Giddens îl oferă drept model pentru ceea ce noua sensibilitate față de risc, de calculare a probabilităților și de

¹⁷ Beck, *Risk Society*, p. 14.

reflexivitate în general poate oferi individului ce trăiește în lumea din ultima perioadă a modernismului. Monitorizarea riscurilor de boală, spune Giddens,

oferă un excelent exemplu, nu doar de reflexivitate obișnuită în relație cu riscurile exterioare, ci și de interacțiune între sistemele expert și comportamentul comun în relație cu riscul. Specialiștii în medicină și alți cercetători produc materialele pe baza cărora se calculează factorul de risc. Totuși, acesta nu rămîne domeniul special al experților. Populația în general îl cunoaște, chiar dacă adesea aproximativ și simplu, și într-adevăr medicii și alți intermediari sînt preocupați să-și facă descoperirile cunoscute oamenilor obișnuiți. Modurile de viață urmate de marea masă a populației sînt influențate de receptarea acestor descoperiri...¹⁸

Există, după afirmațiile lui Giddens, un efect, în scădere constantă, al preocupării științelor de a calcula probabilitățile : indivizii pot urma acum căi mai sigure, se pot abține de la a face lucruri indicate de experți ca prezentînd pericole mai mari decît media și, în general, pot pune mai multă substanță în visul modern durabil al „colonizării viitorului”. Împotriva acestei narațiuni inofensive, Scott Lash a descris perspectiva îngrijorătoare a „limitelor reflexivității”, care se referă în primul rînd la lipsa de identitate și chiar de coordonare între capacitatea subiectivă de a reflecta și imunitatea lumii la măsurile practice pe care le poate sugera reflecția¹⁹. Într-adevăr, pot fi indicați foarte ușor cîtiva factori ce depreciază avantajele oferite de „statistica riscurilor”, aprobată științific, indivizilor predispuși la „colonizarea” propriului viitor ; în plus, se mai poate bănuî că, într-un număr deloc neglijabil de cazuri, informațiile legate de riscuri pot reduce, de fapt, capacitatea individului de a-și controla propriul destin.

În primul rînd, informațiile referitoare la riscuri, destinate publicului profan și oferite acestuia sub forma „truselor de prim ajutor”, au efectul global al unei *personalizări* contrafactice a riscurilor : în stilul în care funcționează informațiile despre riscuri, pericolele produse colectiv sînt „descărcate” în lumile personalizate ale victimelor individuale și transpuse în realități cu care te confrunți individual și cu

¹⁸ Giddens, *Modernity and Self-identity*, pp. 111, 114, 120–121.

¹⁹ Cf. Scott Lash, *Ästhetische Dimensionen reflexiver Modernisierung*, în „Soziale Welt”, vol. 3, 1992, pp. 261–277. Dacă „riscul” reprezintă o categorie crucială a dimensiunii subiective, supunerea obiectivă la corecții reflexive e cel mai bine exprimată, după cum sugerează Lash, cu ajutorul categoriilor „diferență”, „complexitate”, „contingență”.

care te lupți prin eforturi individuale. Riscurile sînt preselectate și pretratate în așa fel, încît conștiința primejdiilor să apară o dată cu dezvăluirea greșelii individului de a continua expunerea la riscuri și a răspunderii individuale față de evitarea lor. Exemplul statisticilor medicale este, din acest punct de vedere, bine ales : el implică – fără a fi nevoie de argumente suplimentare și fără a oferi ocazia unor obiecții logice – că aproape tot ce poate întreprinde cineva pentru a reduce la minimum riscurile de boală se află la îndemîna persoanei conștiente înseși. Mesajul său ascuns contrazice astfel înțelepciunea teoretică privitoare la reproducerea „societății cu riscuri“ prin procese uriașe aflate, în majoritate, în afara controlului victimelor lor ; prin impactul pragmatic imediat și mai mult prin efectele „educative“ pe termen lung, acest mesaj maschează faptul că, așa cum insistă Scott Lash și Brian Wynne în prefața lor la ediția engleză a cărții lui Beck,

riscul principal, chiar pentru activitățile cele mai intense din punct de vedere tehnic (într-adevăr, poate, mai ales pentru acestea), este... dependența socială față de instituții și actori care pot foarte bine să fie – și sînt tot mai mult – străini, obscuri și inaccesibili majorității oamenilor afectați de riscurile în cauză.

„Conștiința publică“ a pericolelor, concluzionează Lash și Wynne, este astfel modelată încît credibilitatea scăzută a instituțiilor poate fi refăcută „fără a se pune la îndoială în mod fundamental formele de putere sau de control social implicate“. După ce au analizat un caz tipic de evaluare a riscurilor propus de toxicologii din cadrul reputatului Pesticides Advisory Committee, Lash și Wynne dau verdictul : „Modelul idealizat de sistem cu riscuri, reflectat în concentrarea exclusivă a cercetătorilor asupra cunoștințelor de laborator, a cuprins nu doar presupuneri fizice contestabile, ci și un model naiv al acelei părți de societate“²⁰. Aș sugera că, oricîtă naivitate ar fi existat în modelul prezentat, ea nu a constituit o eroare regretabilă, dar reparabilă ; a fost deliberată sau, cel puțin, inevitabilă. Modelul „societății cu riscuri“ nu poate asimila conceptul esențial al lui Lash de „limite ale reflexivității“ fără să se schimbe el însuși radical, fără să se transforme din ultimul bastion ideologic al tehnologiei (ultima tentativă de apărare a dominației tehnologiei în condițiile dez-vrăjirii postmoderne cu potențialul eliberator al „dez-vrăjirii“ inițiale „a lumii“ din modernism) în carul de

²⁰ Beck, *Risk Society*, pp. 4, 5.

asalt destinat tocmai rațiunii de a fi și bazelor societății ghidate de valorile tehnologice.

Tipul de reflexivitate cu care oamenii sînt obișnuiți prin evaluările de riscuri oferite spre cunoaștere și utilizare publică, parează și abate loviturile care altfel, poate, ar avea șanse mai mari să atingă adevăratele cauze ale pericolelor actuale ; la urma urmei, el ajută strategiile, tehnologic inspirate, de eficientizare și de orientare spre probleme, să supraviețuiască neplăcutelor lor consecințe și astfel să iasă din încercări cu capacitatea de producere a pericolelor intactă. Aceasta se întîmplă chiar și în cazurile în care depistarea riscurilor duce vrînd-nevrînd la ușa unui vinovat anume sau a altuia ; de exemplu, o „mare corporație“ care a produs pagube „cu surse depistabile“ la o scară ce depășește evident capacitatea individuală de compensare (sau, mai bine, o corporație suficient de bogată pentru a fi șantajată să plătească pentru participarea individuală la greșeala colectivă). Ca și în cazul discutat anterior, de personalizare explicită a evitării riscurilor și a controlului asupra acestora, condiția de explicare individualizată și de vină personală a fost îndeplinită, iar promisiunea că pericolele vor fi eliminate numai dacă se mențin vigilența proprie și autocenzura, a fost salvată. Cu alte cuvinte, reflexivitatea poate mai degrabă mări decît reduce tendința sinucigașă a dominației tehnologice. Aceasta poate fi foarte bine adevărata (deși nu neapărat plănuită) semnificație a afirmației lui Beck că reflexivitatea înseamnă „mai mult, nu mai puțin modernism“.

Un alt adevăr ocolit de așa-zisa scurtătură dintre reflexivitate și dezamorsarea riscurilor îl reprezintă interesele mari care, într-o societate de consum dirijată de piață, trebuie să apară în jurul fiecărei neliniști, panici sau temeri potrivite a fi desfășurate ca „puncte de vînzare“ în efortul continuu de a comercializa mărfuri destinate consumului individual. Potențiala valoare comercială a groazei de riscuri este înfinită. Se poate ajunge la orice dimensiune (adică la orice volum de vînzări) speculînd frica, stîmîntă ingenios, față de pericolele de îmbolnăvire. (S-au cîștigat milioane de dolari din primejdiile, reale sau presupuse, de obezitate sau din teama de căpușa de covoare astmogenă sau de „mizeria pe care o vezi și mizeria pe care nu o vezi“ în părțile mai ascunse ale chiuvetei de bucătărie.) Lupta împotriva riscurilor este acum o afacere importantă și foarte profitabilă, și continuăm să învățăm, mereu și mereu, că se autoperpetuează, după cum e de așteptat : remediile oferite pentru primejdiile ce se vād (sau se arată sau se sugerează spre a fi imaginate) creează, de regulă, primejdii ce nu se vād încă (sau nu se arată sau sînt

interzise imaginației). Fiind recent instituționalizat, modul în care „se luptă” cu „riscurile” poate ajuta un producător, suficient de flexibil, de instrumente pentru combaterea riscurilor să învingă ocazional o amenințare anume – reală sau imaginară – și astfel să le determine calitățile și să câștige încrederea publică, în avantajul produselor viitoare; dar o dispariție totală a primejdiilor create de om, dacă ar fi să fie, ar însemna un dezastru comercial (din fericire, nu se profilează așa ceva). Pentru a asigura funcționarea pieței de consum, e nevoie de o alimentare constantă cu noi pericole bine mediatizate. Iar pericolele necesare trebuie să se preteze la a fi transformate în cerere din partea consumatorului: pericole „pe măsura” luptei personalizate împotriva riscurilor. Se poate trage concluzia că modul în care s-a instituționalizat controlul asupra riscurilor în societatea de consum permite desfășurarea reflexivității nu atât ca instrument al libertății individuale, al dirijării destinului sau al „colonizării viitorului”, cât ca instrument pentru transformarea neliniștii publice în profituri colective și, astfel, pentru devierea în continuare a îngrijorării publice de la mecanismul însuși de perpetuare a primejdiilor.

Perspectivile de oprire a producerii de pericole în masă sînt chiar mai reduse deoarece majoritatea victimelor potențiale, precum și cei mai mulți dintre cei ce se tem de posibilitatea de a le împărtăși soarta, au devenit demult, conștient sau nu, parte a mecanismului de producere a pericolelor. Ne-am dezvoltat cu toții interese legitime în perpetuarea acestui mecanism și, deși mulți dintre noi pot dori – teoretic – sfîrșitul produselor sale, unii dintre noi vor reacționa întotdeauna cu oroare sau cu furie la dezmembrarea oricărei părți din el, în vreme ce aproape toți vom detesta profund orice lovitură aplicată mecanismului însuși. Sîntem extrem de îngrijorați atunci cînd ceea ce numim „creștere economică” încetinește sau ajunge la recesiune, iar guvernele de toate culorile politice se angajează – în numele și cu sprijinul nostru – să prevină acest lucru.

Nu am accepta cu plăcere sugestia ca produsele industriale ce ne umplu viața de zi cu zi și pe care am ajuns să le considerăm indispensabile unei existențe decente și plăcute, să fie scoase din producție sau furnizate în cantități mai mici, doar pentru a limita epuizarea resurselor naturale sau poluarea aerului și a apei. Deplîngem cu toții poluarea și neajunsul provocat de privatizarea „problemelor de transport” prin afacerile cu automobile, dar majoritatea dintre noi ne-am împotrivit puternic desființării mașinilor private, în timp ce fiecare a șaptea persoană își câștigă existența, direct sau indirect, din prosperitatea afacerilor cu automobile. Astfel încît orice încetinire în ritmul de fabricare a mașinilor

e interpretată în mare măsură ca un dezastru național. Sîntem cu toții cuprinși de revoltă față de acumularea deșeurilor toxice, dar majoritatea încercăm să ne potolim teama cerînd ca deșeurile să fie aruncate în curtea altora, și cît mai departe. Declarația de război împotriva colesterolului îi scoate în stradă pe țărani din fermele de lapte în apărarea piețelor de brînză și unt. Conștientizarea pericolelor legate de fumat înseamnă dezastru nu doar pentru companiile de tutun (care își pot diversifica ușor capitalul), ci și pentru milioanele de fermieri săraci pentru care cultivarea tutunului e singura sursă de venituri. Vrem mașini mai multe și mai rapide care să ne ducă în pădurea alpină, doar pentru a afla la sosirea acolo că pădurile nu mai există, devorate de gazele de eșapament. Putem fi profund neîncrezători în sistemul industrial creator de pericole, ca întreg, dar fiecare fragment al său își va găsi ușor în manageri și angajați apărătorii cei mai curajoși și mai siguri, gata să treacă la luptă pentru a-i prelungi existența. Ne înfiorăm la gîndul distrugerii cîmpiilor, dar mult mai puțin la gîndul mijloacelor ce fac distrugerea posibilă ; proprietari, muncitori, comercianți și membri ai consiliilor locale își vor uni rapid forțele pentru a proteja fabricile de armament, șantierelor navale sau fabricile de produse chimice potențial distrugătoare (cu condiția, desigur, ca fabricile înseși „să nu prezinte pericol pentru mediu“ în circumscripția electorală a respectivului membru al consiliului local). Comenzile noi de arme sînt salutate cu bucurie, iar anularea lor este motiv de doliu. O dată ce „imperiuul răului“, cu imensele sale institute militare de cercetare și dezvoltare, care concepeau armament „nou și perfecționat“, s-a prăbușit, astfel încît nu mai avem motive să trecem la pierderi, din cîtiva în cîtiva ani, stocurile de arme nefolosite din cauza „progresului“ real sau bănuat al inamicului, se caută neobosit noi ținte – cu sprijinul nostru – pentru a goli conținutul depozitelor supraîncărcate ale armatei și pentru a face loc noilor produse ce sosesc încontinuu. În timp ce visăm lumea ca pe un loc mai sigur și mai pașnic, marii și micii dictatori sînt curțați de comercianții de arme, subvenționați sau nu de către guverne, care își vînd marfa nu doar sub formă de arme, ci ca putere și glorie a omului sărac. În ultimul rînd, dar nu cel mai puțin important : sîntem profund îngrijorați de ceea ce numim „explozia de populație“, dar noi toți – firesc, corect și credibil – aplaudăm ca pe un „progres“ rezultatele obținute în prelungirea vieții individuale și, evident, fiecare dintre noi dorește să profite personal de aceste realizări. Nu înseamnă neapărat că ceea ce este otravă pentru unii e hrană pentru alții ; mai deconcertant pentru frontul comun antirisc, substanțele ce

sînt otrăvitoare în cantități mari, se pot dovedi, în doze mici, hrana zilnică fără de care majoritatea oamenilor nu pot sau nu vor să trăiască. Indiferent cum interpretăm imaginea „interesului comun“, interesele locale, interesele care contează cu adevărat și care îi îndeamnă pe oameni la acțiune, militează în general împotriva apărării lor. Este poate cea mai bună dintre asigurările și mijloacele de protecție proprii tehnologiei.

A fost exprimată adesea speranța că pericolele produse de „societatea cu riscuri“, nefiind „cu specific de clasă“, după cum se acceptă în general, pot – spre deosebire de relele create de societatea industrială în forma sa clasică, uitată de acum – să determine unirea victimelor într-o forță de opoziție, cu acțiune concertată. Chiar dacă e adevărat că distribuirea riscurilor diferă de cea a avuției, Ulrich Beck admite că împrejurarea aceasta „nu exclude distribuirea frecventă a riscurilor stratificat sau pe clase“, dar subliniază totuși că, *în mod obiectiv*, „riscurile evidențiază un efect egalizator“; fiecare e acum amenințat și e obiectiv predispus să se alăture batalioanelor de autoapărare. „În pozițiile de clasă“, spune Beck, „existența determină conștiința, în timp ce în pozițiile de risc, lucrurile stau invers, *conștiința (cunoașterea) determină existența*“²¹ – de ce au oamenii nevoie pentru a intra în luptă e doar cunoașterea riscurilor și, în mod particular, a universalității pericolelor pe care le produc. Deoarece, așa cum ne amintim, știința e cea care creează și distribuie cunoașterea necesară a riscurilor, se poate presupune că, în modelul lui Beck, științei i s-a atribuit rolul major în viitoarea mobilizare politică împotriva riscurilor.

Știința aflată în prima linie într-un război de uzură împotriva riscurilor pare totuși o perspectivă foarte improbabilă, judecînd pe baza argumentelor prezentate mai sus : depistarea riscurilor și controlul asupra acestora fiind declarate cele mai indispensabile și mai importante dintre funcțiile sociale ale științei și tehnologiei, atît știința, cît și tehnologia se hrănesc, în mod irațional, din energia și vitalitatea aceleiași boli pe care sînt abilitate (sau autoabilitate) să o stopeze și să o anihileze²².

²¹ Beck, *Risk Society*, pp. 35, 36, 53.

²² Un periodic apărut recent și dedicat controlului riscurilor, „Journal of Contingencies and Crisis Management“, destinat în mod special, după cum anunță pliantul publicitar, „funcționarilor superiori, strategilor și analiștilor politici, consilierilor în probleme de management și cercetătorilor științifici“, promite să ofere sfaturi pentru „managementul recuperării și al schimbărilor radicale“ și susține în articolele sale „nevoia de capacități disciplinate de consiliere“. Un mare număr de noi profesii specializate s-au axat rapid pe recunoașterea

Obiectiv și *subiectiv*, ele constituie o forță majoră mai degrabă în perpetuarea decît în frînarea tendinței sistemului social de a produce riscuri. Războiul împotriva riscurilor constituie ultima fază a științei și a tehnologiei ; și nici unui general nu-i surîde ideea revenirii la viața civilă, ca să nu mai amintim incertitudinile demobilizării postbelice.

Lăsînd deoparte rolul de „agent dublu“ al științei, există motive și mai serioase pentru a pune la îndoială capacitatea de opoziție-unificare a noii sensibilizații sporite, față de riscurile apărute din progresele tehnologice. În primul rînd, primejdiile diferă între ele în scopul și răspîndirea lor potențială, astfel încît nu toți cei afectați trebuie să se îngrijoreze în mod egal și în același timp. În al doilea rînd, din multe pericole poți scăpa rîscumpărîndu-te individual, cu condiția ca prețul să nu-ți depășească posibilitățile. (Sau cel puțin asta e ceea ce poți fi făcut să crezi ; în timpul războiului rece, industria înfloritoare a adăposturilor antinucleare oferea o gamă largă de refugii private împotriva holocaustului, refugii sigure, mai sigure și mult mai sigure, fiecare la un preț corespunzător, a căror principală funcție era să transpună nivelurile de avuție în niveluri de securitate.) Din alte pericole, pare posibilă o rîscumpărare colectivă și o bună parte din efortul politic inspirat de riscuri e dirijată înspre conceperea de strategii de protecție locală, care au ca efect secundar inevitabil creșterea primejdiilor ce amenință alte locuri. De aceea, nu există nici o linie directă între disponibilitatea, chiar dobîndirea cunoașterii, și acțiunile politice specifice cunoașterii. Gama de reacții posibile este largă, totuși majoritatea sînt inofensive pentru mijloacele de producere a riscurilor și, cu siguranță, pentru sistemul tehnologic generator de riscuri, ca întreg.

Se poate presupune că „teorema votantului mediu“, bine cunoscută politologilor, se aplică și reacțiilor politice ale publicului față de riscuri. (Conform acestei teoreme, au șanse de succes electoral doar strategiile politice care ajung, prin propunerile lor, pînă la interesele votantului mediu, fapt ce le exclude din grupul strategiilor viabile pe cele ce reprezintă deschis doar interesele unei minorități și oferă majorității doar perspectiva de „a plăti prețul necazurilor altor oameni“, adică al unor privațiuni sporite.) Aplicată la remediul politic împotriva riscurilor, teorema ar sugera că numai pericolele din care majoritatea nu vede nici

actuală a caracterului endemic al riscurilor și pe aprecierea contingenței ce există permanent în cadrul acțiunii. Competența în privința riscurilor devine repede o latură importantă a lumii profesionale și se transformă ca însăși într-o mare afacere.

o cale de salvare nepolitică (adică nici o șansă de redistribuire a riscurilor către cei mai slabi sau de cumpărare a scutirilor de riscuri, individual sau grupat) au o șansă reală de a fi remarcate de toți actorii politici și de a da naștere unei acțiuni politice cu adevărat unitare și eficiente. Foarte probabil, vocile de protest vor fi deosebit de puternice atunci când vor obiecta față de nehotărîrea sau de indiferența „egoistă” a acțiunilor altor oameni, dar mult mai blinde atunci când va veni vorba de cenzurarea propriilor raționalități, pe care alți oameni le pot considera nehotărîte sau indiferente. Ceea ce nu înseamnă o mare speranță pentru exprimarea politică a „efectelor egalizatoare”, pretinse sau reale, ale riscurilor.

Acestea sînt obstacolele politice care trebuie depășite sau înlăturate dacă urmează să se limiteze acumularea de riscuri. Dar poate fi ea limitată, în cazul improbabil când dificultățile politice practice sînt surmontate?

Cei care cred în efectele unificatoare din punct de vedere politic ale riscurilor mediatizate corespunzător și majoritatea celor care obiectează sceptic la aceasta, în egală măsură, sînt de acord în privința ideii că, *în principiu*, organizarea modernă a vieții poate fi făcută inofensivă fără a i se confisca nici unul dintre avantajele cele mai importante, că există, ca să spunem așa, o modalitate de a mîncă prăjitura și de a o avea, o modalitate ce trebuie găsită, dar care nu se poate să nu fie găsită, dacă efortul și bunăvoința persistă și corespund dimensiunilor sarcinii. Conform acestei idei, rezultatele slabe notorii ale eforturilor au fost pînă acum consecințele unei miopii egoiste, ale unor strategii greșite sau ale unei soluționări prea nehotărîte ; chiar dacă au fost numeroase, eforturile ratate și speranțele zădărnice nu au semnalat neaplicabilitatea intenției și nici nu au dovedit imposibilitatea atingerii scopului.

Propun totuși ca axioma aceasta tacită din cadrul dezbaterii actuale să nu fie nici ea scutită de examinarea reflexivă, chiar dacă (sau mai degrabă pentru că) aproape toate forțele și interesele politice, economice și intelectuale par – intenționat sau accidental – să favorizeze și să susțină o asemenea scutire.

Șarpele care își înghite coada

The Accumulation of Capital, carte publicată de Rosa Luxemburg în 1913, a fost nu doar un studiu serios al răspîndirii ordinii capitaliste în toată lumea și al dispariției globale a economiilor precapitaliste (naturale, țărănești, meșteșugărești), nu doar una dintre

primele reevaluări și corecții sistematice aduse teoriei economice a lui Marx, din interior, nu doar o profeție deosebit de minuțioasă a prăbușirii iminente a economiei capitaliste, ea a fost și (ceea ce constituie poate principala și durabila ei semnificație) un exercițiu de creare a unor modele : a propus și a cercetat modelul unui sistem a cărui cale de autoreproducere și de menținere în viață reprezintă cauza principală a propriului sfârșit, modelul unui sistem ce nu se poate autopropaga fără a absorbi și asimila mereu părțile noi ale lumii ; totuși cu cât reușește mai bine să le absoarbă, cu atât mai puțin rămîne din resursele necesare pentru autopropagarea sa. Cu alte cuvinte, modelul unui sistem care în final se distruge pe sine însuși ca rezultat al propriilor victorii, un sistem ce moare de foame în mijlocul opulenței pe care a creat-o. Indiferent ce se spune astăzi despre analizele din carte, deși erau mutilate de alegerea nu neapărat fericită a teoriei valorii forței de muncă și a cadrului conceptual al plusvalorii, se poate afirma că modelul în sine depășește și supraviețuiește propriilor limite. Retrospectiv, desfășurarea sa pare nu doar pionierat, ci și profeție și premoniție.

Subiectul cel mai fecund din carte îl constituie *limitele* acumulării. De parcă ar fi o victimă a blestemului lui Lewis Carroll („Vezi tu, trebuie să alergi cât poți, ca să rămîi în același loc“), capitalismul trebuie să se extindă numai pentru a-și menține funcțiile vitale. Se poate extinde totuși doar pe socoteala acelor părți ale lumii care nu au fost încă modelate după chipul său : „Condiția imediată și indispensabilă pentru capital și acumularea sa o reprezintă existența cumpărătorilor necapitaliști de plusvaloare... [A]cumularea de capital, ca proces istoric, depinde în toate privințele de straturile sociale și de formele de organizare socială necapitaliste“, adică de economiile naturale, de țărani și de micii producători. Problema e totuși că, pentru a deveni eficiente în această „realizare a plusvalorii“ de care depinde acumularea („Capitalul are nevoie să cumpere produsele tuturor straturilor și societăților necapitaliste și să-și vîndă mărfurile tot acestora“), elementele necapitaliste trebuie să fie mai întîi transformate în „cumpărători“, ceea ce înseamnă că modurile necapitaliste de cîștigare a existenței trebuie subminate și înlocuite cu cele capitaliste. Acest lucru, la rîndul său, înseamnă că totuși, deși capitalismul „are nevoie de organizări sociale necapitaliste drept cadru al dezvoltării sale“, „el procedează prin asimilarea condiției înseși care îi poate asigura singură existența“.

Organizările necapitaliste oferă un sol fertil capitalismului ; mai strict : capitalul trăiește pe baza ruinelor unor asemenea organizări și, deși *mediul* necapitalist e

indispensabil pentru acumulare, aceasta se produce totuși pe socoteala mediului necapitalist, înghițindu-l²³.

Se poate spune, conform părerii Rosei Luxemburg, că sfârșitul capitalismului a fost scris în logica sa încă de la începutul propriei istorii. Capitalismul, în această narațiune, este un sistem sinucigaș parazit, care vlăguiește și ucide treptat organismul ce-l hrănește, și moare împreună cu gazda/victima sa. Rosa Luxemburg, cu siguranță, nu acceptă posibilitatea ca sistemul muribund să tîrască societatea omenească în mormînt ; ea crede că, înainte de a bate ora sfârșitului, proletariatul, victima principală și cea mai dureros lovită de proasta administrare a capitalismului, se va revolta ; excrescența canceroasă va fi îndepărtată și se va reinstaura sănătatea morală prin noua organizare socialistă a societății. Totuși, după cum știm acum, aceasta nu a fost altceva decît expresia unei speranțe, dar chiar și atunci a fost oferită doar ca expresia unei speranțe. Rosa Luxemburg nu a explicat niciunde cum se va descurca economia socialistă fără acumulare sau – dacă acumulează – cum va evita acumularea socialistă logica muribundă a celei capitaliste. Pînă la urmă, societatea condusă sub auspiciile socialismului s-a dovedit a fi supusă aceluiași nefericit destin ca și cel prevăzut de Rosa Luxemburg pentru societatea capitalistă – cu o slăbiciune crucială în plus, totuși : deoarece societățile ce s-au autointitulat socialiste, fiind societăți totalitare, au distrus sistematic forțele spirituale sau politice care, în mod evident, ar fi putut încetini sau opri prăbușirea, ca să nu mai spunem și a-i schimba sensul, nu a existat aproape nici un obstacol în pornirea de nestăvilit către epuizarea tuturor surselor de energie vitală. Indiferent dacă economia capitalistă, pe care socialismul a încercat din răspuțeri „să o ajungă din urmă și să o depășească“, îl va urma sau nu în mormînt, remediul oferit de Rosa Luxemburg a pierit înaintea bolii pe care spera s-o vindece.

Totuși, cu problemele economiei de piață dominante, ce nu arată nici un semn de rezolvare, cu acest tip de economie ce trece dintr-o criză în alta și cu toate soluțiile propuse, reduse la simple accese spasmodice ale freneziei controlării crizei, poate fi scuzaț acela care suspectează că modelul Rosei Luxemburg a însemnat mai mult decît s-a văzut la timpul respectiv. Puterea sa premonitoare reală – și extraordinară – poate fi revelată de îndată ce sînt îndepărtate învelișurile

²³ Rosa Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, trans. Agnes Schwarzschild, Routledge, London, 1951, pp. 366, 387, 416.

exterioare ale plusvalorii și ale teoriei valorii forței de muncă și sînt spulberate iluziile economiei industriale/de piață, astfel încît ceea ce mecanismele modelului descris au prelucrat cu adevărat să devină vizibil.

Indiferent dacă prelucrarea are o formă „capitalistă” sau „socialistă”, lucrurile rămîn aproximativ aceleași. Se întîmplă la fel cu toate variantele de organizare socială cunoscută ca modernism. După cum am văzut mai sus, epoca modernă a debutat cu exploatarea surselor neînsuflețite de energie, fapt esențial ce a permis eliberarea acțiunii de scopurile determinate din punct de vedere cultural (tradițional) și descătușarea mijloacelor; dominația mijloacelor asupra scopurilor (bazată pe excesul permanent de mijloace față de scopurile existente) a însemnat o trecere inevitabilă de la acțiunea motivată prin *ceea ce trebuia făcut* la acțiunea determinată tot mai mult de *ceea ce putea fi făcut*. În toată epoca modernă, potențialul excesiv al acțiunii a fost desfășurat în efortul neîncetat de a „îmbunătăți” ordinea existentă (sau, mai degrabă, de a înlocui ordinea „naturală”, compromisă și desființată în timp, cu ordinea creată artificial). Din perspectivă istorică, modernismul apare ca o înclinație continuă, totuși neconvingătoare pînă la urmă, către o ordine rațională lipsită de contingentă, de accidente, de lucruri care pot „scăpa de sub control”. Tocmai pentru a menține o asemenea ordine artificială, veșnic precară și mereu departe de propriul ideal, a avut nevoie modernismul de cantități imense de energie, pe care sursele însuflețite nu le puteau asigura, și de cantități tot mai mari după aceea: construirea oricărui ordinii a inclus neapărat sarcina de a curăța mizeria și resturile lăsate de eforturile ratate de a o consolida pe cea anterioară.

După cum sublinia Alf Hornborg de la Universitatea din Göteborg, în studiul său revelator și revoluționar²⁴, structurile

nu consumă cu adevărat „energie”, care nu poate fi nici creată, nici distrusă, ci mai degrabă *ordinea* ce o pot obține din aceasta. Exergia este o calitate a energiei,

²⁴ Cf. Alf Hornborg, *Machine Fetishism, Value, and the Image of Unlimited Good: Towards a Thermodynamics of Imperialism*, în „Man”, vol. 1, 1992, și *Codifying Complexity: Towards an Economy of Incommensurable Values*, text reluat pe baza unei comunicări susținute la a doua întîlnire a Societății Internaționale de Economic Ecologică de la Stockholm, 3–6 august 1992. Calitatea revoluționară a analizelor lui Hornborg e demonstrată de imposibilitatea de a găsi alte studii de „interes asemănător” și cu afinitate teoretică. Hornborg însuși amintește, ca predecesor intelectual al său, studiul prea puțin remarcat al lui N. Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971, și ca singură cercetare contemporană, oarecum similară, studiul și mai obscur publicat de H. T. Odum și J. E. Arding, *Energy Analysis of Shrimp Mariculture in Ecuador*, Coastal Resources Centre, University of Rhode Island, 1991.

indicînd gradul de ordine sau de informare pe care îl conține. Această ordine din energie poate fi „întruchipată” în ordinea structurilor materiale sau reconvertită în radiație, dar întotdeauna cu o pierdere ulterioară din ordinea totală.

Putem spune – contrar bunului simț saturat din punct de vedere ideologic – că „producerea de ordine” (și fiecare act productiv reprezintă un act de ordonare sau de reordonare) este, în esență, un eveniment distructiv : local, produce mai puțină ordine decît și-a însușit din rezerva totală, în acest scop ; ca să folosim limbajul termodinamicii, se poate afirma că fiecare „act de a face ordine” sporește entropia, adică scade „ordinea totală”. Ceea ce rezultă este că eforturile localizate de a ordona duc la un haos global nu doar din cauza greșelii (rectificabile) de coordonare insuficientă, ci și din cauza legii inexorabile a termodinamicii, lege care nu poate fi modificată și ale cărei consecințe nu pot fi corectate pe termen lung : scutirea, pentru o vreme, a unui loc anume de tendința entropică poate fi realizată doar prin creșterea entropiei în altă parte. În termeni mai practici, aceasta înseamnă că modernismul înclinat spre construirea unei ordini raționale acasă poate avea cît de cît succes local doar printr-o redistribuire foarte inegală a resurselor mondiale de energie, adică privînd alte părți ale lumii de „capacitățile lor pentru ordine”, de rezervele lor de exergie. După cum subliniază William Leiss în studiul său recent, referindu-se la insulele privilegiate de „modernism elevat”,

o foarte mică parte din sistemul nostru se autoreînnoiește, cu excepția nevoilor care îl fac să meargă înainte, și astfel trebuie să căutăm, în locuri tot mai îndepărtate, cu costuri tot mai mari și cu tehnologii tot mai secrete, materiale și energie pentru a-l alimenta...

Privațiunile continue la care sînt supuși mulți locuitori ai pămîntului sînt considerate remediable prin aplicarea aceleiași tehnologii industriale ce a adus prosperitate minorității favorizate... [Dar] obstacolele practice în calea realizării acestei promisiuni sînt uriașe. Cum să asigurăm creșterea înzecită a resurselor disponibile și a energiei necesare pentru aducerea populației globului la nivelul de consum nord-american?²⁵

²⁵ William Leiss, *Under Technology's Thumb*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 1990, pp. 94, 81. Urmîndu-l pe Barry Commoner, Leiss sugerează că aproximativ 85% din energia consumată pentru construirea tipului modern de ordine e risipită : „Irosirea uriașă a resurselor pare a fi o funcție necesară a acestei răsturnări accelerate, a acestei variabilități a nevoilor și a produselor” (p. 94).

Cîtă vreme se bazează pe anumite tipuri de pastoralism și de agricultură – spune Hornborg – societățile „pot trăi teoretic în armonie cu mediul (adică într-o «stare stabilă») atîta cît strălucește soarele pe cer“. Societatea modernă, pe de altă parte, se bazează pe producția industrială, care, împreună cu comerțul, constituie o formă de „apropriere a energiei“ și se poate perpetua doar atît timp cît asigură cu adevărat achiziționarea de noi resurse cu un conținut de exergie mai ridicat decît exergia consumată în produsele din trecut (pentru a compensa emisiunea de căldură, deșeurile și poluarea – pierderile inevitabile din capacitatea de producere a ordinii). Din punctul de vedere al procesului entropic, neglijat sistematic sau expus deliberat de teoria economică a societăților moderne, tot acest „schimb“ este inegal și trebuie să rămîna inegal, fiindcă „doar ca să asigure întreținerea, industria trebuie plătită cu *mai mult* pentru produsele sale decît cheltuiește pe materiile prime, deși a realizat o *scădere* în suma totală a ordinii“. Contrar realității, sistemul economic modern se bazează pe pretenția că valoarea e *generată* în procesul de producție. Dar „valoarea“ pentru care se plătește în schimb este de fapt *consumul* de energie, iar pentru ca fantezia aceasta să fie susținută, suma totală a ordinii trebuie să continue să scadă. „Doar dintr-o perspectivă *locală*“ poate producția industrială, acea continuă „absorbție“ de negentropie, să apară „productivă“ sau „eficientă“.

Această situație de durată constituie motorul (a) extinderii continue, imperative, a producției („creștere“), în primul rînd prin intensificarea mecanizării („dezvoltare tehnologică“), (b) al extinderii occidentale în căutarea de noi piețe (imperialism) și (c) al procesului predominant de inflație, provenit din lupta de a menține suma vânzărilor mereu cu un pas înaintea sumei costurilor.

Creșterea, imperialismul și inflația sînt toate, pînă la urmă, sinucigașe în consecințele lor pe termen lung și doar bucuria sporirii locale (și temporare) a ordinii, greșit prezentată ca vîrfurile de lance al „progresului global“, poate masca pentru o vreme adevărata lor natură. Ele sînt și trăsături inevitabile ale buclei socio-economice (care, din nou, numai pe plan local, deviază și ascunde linearitatea globală a creșterii entropice) pusă în mișcare de abaterea de la „schimbul echilibrat“, punctul de cotitură salutat ca „proces modernizator“. Oricît de departe și de mult s-ar răspîndi, emanciparea pe care modernismul a adus-o cu sine (eliberare față de natură, fragilitatea constrîngerilor tradiționale, infinitatea potențialului uman, posibilitatea unei ordini dictate doar de rațiune) a constituit de la început și va rămîne veșnic un

fenomen în ultimă instanță local, un privilegiu obținut de unii pe cheltuiala altora ; poate fi susținut, pentru o vreme, doar cu condiția *schimbului inegal* cu alte sectoare ale societății globale. Ceea ce am ajuns să denumim „creștere economică“ e procesul de *expropriere* a ordinii, nu de sporire globală a sa. Această „creștere economică“ reprezintă dorința insatiabilă a industriei de noi și mari profituri, dar profiturile (adică surplusul de bani la sfârșitul ciclului de producție) nu sînt decît pretenții de noi surse de energie, pentru a fi consumate în următorul ciclu. Cităm iarăși din Hornborg :

Orice sistem economic axat pe producția industrială trebuie să plătească puțin pentru materiile prime, deoarece trebuie să se asigure că prețul și conținutul de „exergie“ sînt invers legate. O economie de piață e modul cel mai elegant de a da frîu liber unor asemenea discrepante. Noțiunea de preț „corect“ implică faptul că ceea ce se schimbă este „exergia“ *intactă* cu „exergia“ *consumată*. Produsele finite și materiile prime sînt valori incomensurabile deoarece, din punct de vedere termodinamic, produsele sînt materii *deteriorate*. Cum am putea spune cît valorează un măr proaspăt în sîmburi de mere?

Cît mai poate continua jocul? Probabil cîtva timp. Atîta cît noi surse de „exergie“ pot deveni accesibile în vederea exploatării și astfel noi teritorii și noi populații pot fi transformate în furnizori de „exergie“ sau lăsate să se risipească și să dispară dacă nu se poate găsi un loc semnificativ pentru ele în cadrul schimbului inegal. Limitele inegalității nu au fost atinse încă (adică limitele inegalității pe care aceia a căror opinie contează și aceia capabili să-și facă opiniile cunoscute sînt pregătiți să le considere „tolerabile“ sau, și mai bine, să nu le ia în considerare deloc). Schimbul inegal se perpetuează de la sine ; el precipită dezechilibrele puterii economice și militare, care extind „limitele tolerabilității“ inegalității și permit părții privilegiate a schimbului să doboare noile bariere din calea exproprierii. „Presa bună“ de care se bucură inegalitatea în prezent în toate insulele de privilegii, climatul opiniei unde e de bun gust să dezaprobi „utopiile egalitare“, să inviți săracii și nefericiții „să se ajute pe ei înșiși“, să consideri „statul bunăstării“ un eșec și redistribuirea veniturilor sub controlul societății contraproductivă, să proclami foametea și șomajul în masă ca preț acceptabil al libertății – toate acestea sînt semne sigure că o altă barieră, etică, e pe cale de a fi doborîtă (sau, mai degrabă, că pretenția de a o respecta trebuie suprimată, deoarece pămîntul începe să se cutremure sub pașii „societăților avansate“ care consideră acum „avansarea“ tot

mai greu de susținut, iar tăierea capului înlocuiește misiunea civilizatoare). Deficitele imense din comerț afișate fără reținere de tot mai multe „țări avansate“ demască natura expropriatorie a „comerțului liber“, deși datornicii „avansați“ se străduiesc să înăbușe dezvoltarea în zarva legată de datoriile uriașe ale celor defavorizați. Minciuna secolului – care botează regiunile săracite ale globului ca fiind „în curs de dezvoltare“ – contribuie încă la atenuarea dezacordului și a rezistenței față de expropriere, fluturând mirajul „ajungerii din urmă“ a celor bogați sub ochii celor săraci, în timp ce se poate conta încă pe intervențiile militare selective pentru prevenirea cristalizării disensiunilor dușmănoase în opoziții viabile. Limitele sînt fragile și pot fi extinse dacă sînt forțate suficient de mult și dacă nimeni din partea cealaltă nu are puterea și hotărîrea să se opună. Nu există nici un moment clar cînd cineva poate spune cu încredere că înghițirea cozii s-a sfîrșit și a început înghițirea șarpelui. Șarpele însuși nu va avea niciodată, din păcate, ocazia să afle că momentul acela a trecut.

Argumentația de mai sus transmite foarte clar un mesaj : contrar opiniei larg răspîndite asupra modernismului ca primă civilizație universală, putem spune că el este o civilizație deosebit de nepotrivită pentru universalizare. Reprezintă, prin natura sa, o formă insulară de viață, care se reproduce doar prin *adîncirea* diferenței între sine și restul lumii printr-o autoafirmare care „dez-vrăjește“, dezautorizează și desemnifică acel rest, transformat acum în resursă de hrană. O asemenea autoafirmare nu constituie o greșeală reparabilă de prostie politică sau de pură lăcomie, nici o miopie temporară a cărei dispariție poate fi determinată sau negociată prin impunerea unei voințe mai puternice sau prin consens politic, atins de actori raționali. Modernismul nu poate supraviețui apariției egalității. Endemic și organic, modernismul este o formă parazită de aranjament social ce-și poate opri acțiunea parazită doar atunci cînd organismul gazdă este secătuit de seva lui vitală.

Șansele de a stopa răul înainte să devină incurabil sînt reduse prin înclinația teribilă a modului modern de viață de a abate opoziția, ridicată împotriva privilegiului său, de la principiul privilegiului însuși și de a o remodela ca impuls înspre căutarea de noi privilegii (prin mărirea numărului privilegiaților). Această înclinație catastrofală este exprimată irațional în credința consensuală că e nevoie de „mai mult modernism“ pentru a vindeca rănile provocate de modernism. Înclinația în cauză poate fi considerată un caz specific al unei tendințe mult mai generale a conflictelor apărute în condiții de inegalitate : tendința de a nutri gelozie,

din partea celor privilegiați (cei ce dețin deja valoarea rîvnită) și invidie, din partea celor defavorizați (cei înclinați să găsească explicația pentru „inferioritatea“, definită din punct de vedere social, a poziției în care se află, în nedeținerea acelei valori). În cazurile de gelozie și de invidie, în egală măsură, după cum afirmă Georg Simmel, „este în joc o valoare pe care o a treia parte ne împiedică, în mod real sau simbolic, să o obținem sau să o păstrăm“²⁶.

Impactul cel mai fecund al invidiei constă totuși în transformarea „ideilor celor ce domină“ în „idei ce domină“. O dată ce s-a creat din punct de vedere social legătura între poziția privilegiată și anumite valori, cei defavorizați sînt îndemnați să caute compensații pentru umiliința îndurată, cerînd asemenea valori pentru ei înșiși, sporind astfel puterea de seducție a acelor valori și întărind credința în puterile lor magice. Nu doar cei privilegiați predică nevoia de mai mult modernism pentru vindecarea relelor modernismului ; cei defavorizați, în general, acceptă ideea cu entuziasm și uitare de sine. Ei cer doar refacerea cărților, nu un nou joc. Ei nu dau vina pe joc, ci doar pe mîna mai puternică a adversarului. Cele mai numeroase mișcări de protest social pe care le produce modernismul sînt cele ce pretind *redistribuirea* profiturilor și nu *revizuirea* definiției acestora sau *demontarea* mecanismului de producere a lor. Dintr-o asemenea competiție, autoritatea modernismului și toate elementele sale de credință ies fortificate. Puțini oameni sînt mai entuziaști decît propriile victime, în privința calităților sale, și încă și mai puțini privesc așa necritic pretențiile sale precum aceia care speră să le vină rîndul la privilegii. Astfel, Molefi Asante, autorul afroamerican al lucrării *Afrocentricity*, pretinde recunoașterea, pentru negri, a meritului fondării civilizației europene (prin Egipt și invențiile sale legate de principiile matematicii, ale medicinei și ale arhitecturii), în timp ce reverendul Louis Brown din Jackson, Mississippi, sugerează că generalul Schwarzkopf ar trebui să ia lecții de artă militară de la (negrul) Hannibal²⁷.

Eu sugerez că cel mai mare dintre pericolele specifice modernismului constă în combinarea puterii sale de seducție cu non-

²⁶ Georg Simmel, *Conflict and the Web of Group Affiliation*, trans. Kurt H. Wolff, Free Press, New York, 1964, p. 50. Simmel continuă : „Pentru individul invidios este irelevant dacă i se refuză binel pentru că alteineva îl deține sau dacă pierderea binelui sau renunțarea la el, din partea aceluia alt individ, nu-i permite lui să-l obțină“ (pp. 50–51).

²⁷ Citat după Annick Cojean, *Désarrois américains*, în „Le Monde“, 30 octombrie 1992, p. 6.

universabilitatea sa. Prima trăsătură o împinge constant către extreme pe care cealaltă trăsătură nu i-ar permite niciodată să le atingă sau, mai degrabă, modernismul merge, fără oprire, spre și dincolo de punctul unde reziduurile depășesc posibilitățile de reciclare, iar pericolele produse pot fi mai mari decât capacitatea de rezolvare a problemelor. Mișcarea pare de neoprit fiindcă, oricât de profunde și de larg răspândite ar fi premonițiile legate de atingerea acelui punct, fiecare instituție socială și efect psihologic al modernismului, ca să nu mai amintim interesele economice create de piață, militează împotriva oricărei schimbări efective de direcție.

În căutarea soluțiilor etice la problemele modernismului

Hans Jonas, filosoful etic care și-a dedicat majoritatea lucrărilor contradicției dintre ceea ce trebuie și ceea ce poate să facă moralitatea în condițiile modernizării exagerate, a văzut rădăcinile problemei în puterile formidabile ale tehnologiei moderne : scara consecințelor posibile ale acțiunilor umane a depășit multă vreme imaginația morală a actorilor. Conștient sau inconștient, acțiunile noastre afectează teritorii și perioade mult prea îndepărtate pentru impulsurile morale „naturale“ ce se luptă în van să le asimileze sau abandonează lupta cu totul. Moralitatea pe care am moștenit-o de la timpurile premoderne – singura moralitate ce o avem – e o moralitate de proximitate și, ca atare, jalnic de neadecvată într-o societate unde orice acțiune importantă este o acțiune bazată pe distanță.

Binele și răul de care acțiunea trebuia să țină seama se aflau aproape de aceasta, fie în practica însăși, fie în imediata sa apropiere, și nu constituiau o problemă de planificare îndepărtată.

Proximitatea scopurilor ținea de timp, ca și de spațiu... Universul nostru etic se compune din contemporani și vecini...

Toate acestea s-au schimbat decisiv. Tehnologia modernă a introdus acțiuni la o scară atât de neobișnuită, obiecte și consecințe pe care cadrul vechii etici nu le mai poate susține²⁸.

²⁸Hans Jonas, *Philosophical Essays : From Ancient Creed to Technological Man*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1974, pp. 7, 8. Jonas admite că vechile prescripții ale eticii „aproapelui“ sînt încă valabile – dar într-o strînsă vecinătate, „în intimitatea imediată“ a „sferei zilnice de interacțiune umană“ – nu pe „tărîmul tot mai extins al acțiunii colective, unde executant, acțiune și efect nu mai sînt aceleași ca în sfera apropiată“ (pp. 8–9).

Neasistată, imaginația individuală nu poate să cuprindă acțiuni la o asemenea scară și să vadă prin ele pînă la cele mai îndepărtate consecințe. Nu este nici chemată, nici determinată să se întindă atît de mult ; conștiința noastră morală e satisfăcută o dată ce responsabilitatea față de cel apropiat și drag a fost asumată și îndeplinită. Efectele îndepărtate a ceea ce facem sau ce renunțăm să facem fie rămîn nevăzute și astfel neîngrijorătoare, fie sînt prezentate și considerate a fi luate în calcul de intermediari ce nici nu pretind, nici nu acceptă cu plăcere interesul nostru prea viu, ca să nu mai amintim de intervenție. Nu simțim responsabilitatea „în mod natural“ pentru asemenea evenimente îndepărtate, oricît de strîns se împletesc ele cu ceea ce facem sau ne abținem să facem. În general – sugerează Jonas – nu ne mai putem baza pe capacitatea noastră morală pentru a rezolva chestiunea responsabilității față de ceea ce nici nu vedem, nici nu știm, ci față de ceea ce contează cu adevărat dintre consecințele multiple, apropiate sau îndepărtate, prezente sau viitoare, ale acțiunilor noastre.

Întrucît ceea ce facem afectează alți oameni, iar ceea ce facem cu puterile sporite ale tehnologiei are un efect și mai mare asupra oamenilor și a mai multor oameni decît oricînd înainte, semnificația etică a acțiunilor noastre atinge în prezent culmi fără precedent. Dar mijloacele morale pe care le avem pentru a o absorbi și controla rămîn aceleași ca în faza „industriei casnice“. Responsabilitatea morală ne face să avem grijă de copiii noștri pentru a fi hrăniți, îmbrăcați și încălțați ; nu ne poate oferi totuși multe sfaturi practice în fața imaginilor stupefiante ale unei planete epuizate, uscate și supraîncălzite, pe care copiii noștri și copiii copiilor noștri o vor moșteni și vor trebui să o locuiască, drept urmare directă sau indirectă a nepăsării noastre colective actuale. Moralitatea ce ne-a ghidat întotdeauna și ne ghidează încă astăzi are mîini puternice, dar scurte. Are nevoie cu adevărat acum de mîini foarte, foarte lungi. Ce șanse există ca să crească?

Nu multe, la prima vedere. „Exact aceeași mișcare ce ne-a adus în posesia puterilor care trebuie acum reglementate prin norme a erodat bazele din care puteau proveni aceste norme.“ „Tremurăm acum în goliciunea nihilismului în care cvasi omnipotența se alătură cvasideșertăciunii, capacitatea maximă științei minime“²⁹. Nu înseamnă doar că, proclamînd independența rațiunii umane, modernismul a respins

²⁹ Jonas, *Philosophical Essays*, p. 19.

pretenția lui Dumnezeu de a impune soarta omului și că a subminat astfel cele mai solide baze ale învățăturii morale din trecut. Rădăcinile neputinței morale actuale sînt mai adînci. „Mișcarea modernă“ a pulverizat orice baze pe care pot sta preceptele morale, a compromis moralitatea ca atare : responsabilități ce depășesc obligațiile contractuale, „a fi pentru“ ce nu se poate reduce la „a fi pentru sine“, valori ce intră în conflict cu principiul suprem al eficienței maxime, scopuri ce interzic utilizarea de mijloace sigure. Dintre autoritățile pe care modernismul le investește cu putere și le promovează, pasiunile morale neraționale, neutilitare, neprofitabile sînt absente la modul cel mai spectaculos. Cu excepția predicilor de duminică și a cuvîntărilor mieroase ale politicianilor în căutare de voturi, ele apar, în viziunea modernă, la fel cum apare zgomotul, coșmarul și insulta la adresa tehnicienilor, pe canalele de comunicații.

Cu consecințele inumane, tot mai evidente, ale pornirii moderne către o ordine „complet umană“ pe pămînt, crește sentimentul că – în ciuda tuturor refuzurilor și a impedimentelor practice – acțiunile supuse, zice-se, doar evaluării tehnice, sînt departe de a fi neutre din punct de vedere moral și cer o analiză morală, iar, la modul ideal, chiar un fel de reglementare etică. Anularea distanței spațiale, măsurate de accesibilitatea acțiunii umane – care uneori a aplaudat, dar mult mai des a deplîns realizările tehnologiei moderne – nu a fost egalată de anularea distanței morale, măsurate de accesibilitatea responsabilității morale, dar ar trebui să fie egalată. Întrebarea este cum ar putea să se îndeplinească așa ceva.

Primul lucru demn de luat în considerare îl reprezintă pericolele ce se adună sistematic ca rezultat direct, deși neprevăzut, al jocului liber al mijloacelor „eliberate“ de scopuri. Aceste pericole amenință viețile și fericirea multor alții oameni, îndepărtați în timp și spațiu, și aflați într-o situație care foarte frecvent exclude orice răspuns ; acțiunile ce produc pericole sînt, de regulă, unidireționale. Ele nu constituie schimburi, de aceea, nu pot fi limitate sau reglementate sau menținute în alt mod într-un cadru fix, prin contracte, demonstrații reciproce de forță, negocieri sau căutare de consens. Sugerez că niciunde altundeva decît în cazul acțiunilor la mare distanță, tipice societății noastre *high-tech*, scopurile nepremeditate ale acțiunii nu se potrivesc mai bine cu imaginea unui Celălalt slab, vulnerabil, lipsit de putere, după cum a fost descris de Lévinas ; ele sînt într-adevăr lipsite de putere pentru că nu pot plăti ceea ce s-a făcut pentru ele (și nici nu pot recompensa

faptele noastre) și vulnerabile pentru că nu ne pot împiedica să facem ceea ce considerăm că merită făcut ; o dată pentru totdeauna, fără nici o speranță de inversare a rolurilor, sînt imobilizate ca receptori ai acțiunii în care noi sîntem singurii subiecți activi. După cum subliniază Arne Johan Vetlesen, această împrejurare demonstrează

imperfecțiunea extremă a oricărei etici care leagă responsabilitatea de reciprocitate. Indivizii nenăscuți nu se pot ridica să-și revendice drepturile ; reciprocitatea le este în mod iremediabil inaccesibilă. Totuși, acest fapt empiric... nu îi exclude ca destinatari ai responsabilității noastre.

Dreptul lor de bază e dreptul la o viață pe o planetă de nelocuit din punct de vedere ecologic ; ca să nu mai trebuiască să avem grijă ca ei să nu vadă niciodată lumina zilei³⁰.

Extinderea responsabilității de care are nevoie și fără de care nu se poate descurca „societatea cu riscuri“, exceptînd cazul cu rezultate catastrofale, nu poate fi argumentată sau promovată în condițiile cele mai cunoscute și acceptate în tipul nostru de societate, cele de schimb corect și de reciprocitate a beneficiilor. Indiferent ce altceva ar fi să fie moralitatea dorită, ea trebuie să fie înainte de toate și în cel mai înalt grad o etică a *autolimitării* (așa cum moralitatea *proximității* a fost întotdeauna și a trebuit să fie). Exact ca și în contextul „asocierii morale“, sarcina vizualizării consecințelor acțiunii sau inacțiunii (și vina de a neglija necesitatea vizualizării lor sau de a le vizualiza incorect) și modelarea acțiunii pe măsura unor asemenea consecințe, revine clar și categoric actorului. Scuza „nu am știut“, „nu am vrut“ nu constituie o scuză pe care responsabilitatea morală, la orice nivel, să o accepte (deși reprezintă o scuză acceptabilă într-un tribunal, cu condiția ca ignorarea

³⁰ Arne Johan Vetlesen, *Relations with Others in Sartre and Lévinas : Assessing the Implications for an Ethics of Proximity* (citat de la p. 25 din textul nepublicat datat ianuarie 1993). Despărțirea responsabilității de reciprocitate este, după părerea lui Vetlesen, actul decisiv care pune teoria etică a lui Lévinas în contradicție cu aproape toate celelalte teorii. Oricît de sofisticată și de atent argumentată ar fi teoria etică a lui Rawls, chiar și acolo „apelul la «justiție ca dreptate» este îndreptat către preocuparea fiecărui individ față de propriul loc și destin posibil în aranjamentul politic, a cărui valoare etică e sfătuit să o evalueze. În acest sens, «reversibilitatea perspectivelor» atinsă la nivelul postconvențional al raționării morale în teoria fecundă a lui Lawrence Kohlberg, nu are o soartă mai bună. Indirect, aceasta se aplică și la strădania neobosită a lui Habermas de a include aceeași idee – responsabilitatea universalizată în asumarea rolurilor, concepută ca reciprocitate universalizată – în discursul său asupra eticii“ (p. 22).

menționată să nu fie ignorare a Legii înseși). Indiferent dacă mă aflu în interiorul cercului proximității sau în afara lui, sînt răspunzător din punct de vedere moral pentru ignoranța mea, în același fel și în aceeași măsură în care sînt răspunzător din punct de vedere moral pentru imaginația mea și pentru întinderea ei la limită, atunci cînd trebuie să acționez sau să mă rețin de la acțiune.

„Prima datorie“ a oricărei etici viitoare, spune Hans Jonas, trebuie să fie „vizualizarea efectelor îndepărtate ale întreprinderii tehnologice“. Etica, aș adăuga eu, diferă de practica obișnuită actuală de controlare a crizei prin faptul că trebuie să se ocupe de ceea ce nu s-a întîmplat încă, de un viitor care e în mod specific tărîmul nesiguranței și terenul de joc al unor scenarii conflictuale. Vizualizarea nu poate pretinde niciodată că oferă tipul de siguranță pe care experții, cu cunoștințele lor științifice și cu mai mica sau mai marea lor credibilitate, afirmă că îl garantează. Datoria de a vizualiza impactul viitor al acțiunii (asumată sau neasumată) înseamnă a acționa sub presiunea unei nesiguranțe acute. Poziția morală constă exact în a te convinge că incertitudinea aceasta nu e nici respinsă, nici suprimată, ci conștiincios adoptată. Îndeplinirea eficientă a sarcinii apropiate (o strădanie ce permite mai multă siguranță sau măcar mai multă încredere) este supusă, de o persoană morală, unei evaluări *de gradul doi* – prin standarde nu neapărat specifice sarcinii apropiate și cel mai probabil neținînd seama de cîștigurile și pierderile directe sau indirecte ale executantului – iar această evaluare deschide porțile îndoielii și unei a doua analize, care concurează să fie prima. Pesemne că se pot concepe moduri de acțiune, prescrise algoritmic și fără echivoc corecte, dacă sarcina e apreciată doar prin criterii de eficacitate sau prin utilizarea cea mai eficientă a resurselor disponibile (așa cum atitudinea tehnologică o determină să fie apreciată). O dată ce e adoptată o poziție morală, totuși, sînt aplicabile doar principii euristice : reguli empirice care nu păstrează nici măcar garanția obiceiurilor trecute și care nu pot promite cu onestitate mai mult decît o șansă vagă de succes și o speranță de a evita ce e mai rău. Ceea ce trebuie să ghideze viitoarea etică, sugerează Jonas, este *Euristica Fricii*, subordonată, la rîndul său, *Principiului Nesiguranței* : „Profeției răului trebuie să i se acorde mai multă atenție decît profeției fericirii“. Pentru o euristică născută din pericol și care

acumulează mereu pericole, „prima urgență este neapărat o etică a prezervării și a prevenirii, nu a progresului și a perfecțiunii”³¹.

Cel mai mare, cel mai radical rău dintre toate este însă amenințarea cu domnia liberă a valorilor tehnologice, și, într-adevăr, după cum am văzut anterior, cu tendința cea mai intimă a civilizației moderne. În dilema „a fi sau a nu fi” din zilele noastre, e în joc modernismul însuși. Deoarece valorile moderne sînt cele mai solid înrădăcinate în conștiința de sine a societății noastre și cele mai intens apărute și nutrite de instituțiile sale, perspectivele eticii susținute de Jonas – și în special în situațiile cînd etica este foarte necesară – nu arată foarte încurajator. Rămîne să vedem cum poate fi tradusă nevoia intuitiv evidentă de „moralitate la distanță spațială și temporală” în interese sociale efective și, în consecință, în forțe politice reale. Revelația postmodernă a morbidității naturale a modernismului poate fi de ajutor. Dar faptul că nu are încredere în certitudini și că nu promite nici o garanție, că refuză să înghețe istoria, în profetii sau în legislație preemptivă, înainte ca istoria să-și urmeze cursul, constituie cea mai remarcabilă trăsătură a postmodernismului, sursa energiei și a slăbiciunii sale, în egală măsură.

Responsabilitatea noastră morală colectivă, asemenea responsabilității morale a fiecăruia dintre noi, înoată în apele incertitudinii. Incertitudinea fost întotdeauna patria opțiunii morale, deși filosofia morală modernă și practica indiferenței au făcut tot ce au putut pentru a o nega în teorie și a o reprima în faptă. În acest sens, situația postmodernă a eticii nu e nouă. Ce este cu adevărat nou e caracterul enorm al mizei. Dacă asta e ceea ce ne-a făcut conștiința de sine postmodernă să înțelegem, noua înțelegere mai are cale lungă pînă la compensarea loviturii aplicate certitudinilor noastre călduțe, senine.

³¹ Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, University of Chicago Press, 1984, pp. 26, 27, 31. Jonas nu lasă cititorului nici o îndoială că nevoia de prudență e sugerată nu de teama față de neputința tehnologiei, ci față de forța ei: „pericolul de dezastre care însoțește idealul baconian al puterii asupra naturii prin tehnologia științifică rezultă nu atît din neajunsurile aplicării sale, cît din dimensiunea succesului” (p. 140). „Principala mea teamă e legată de apocalipsa ce amenință din partea esenței dinamicii spontane a civilizației tehnice ca atare, inerentă structurii sale” (p. 202).

O TRECERE ÎN REVISTĂ : LA SFÎRȘIT E ÎNCEPUTUL

Cititorul a fost avertizat la începutul acestei cărți că nu va rezulta nici un inventar complet de precepte etice, nici un alt sprijin pentru încrederea morală în sine, din analizarea condiției persoanei morale în lumea postmodernă. Bănuiesc că promisiunea aceasta negativă a fost respectată în totalitate. Mă îndoiesc că încrederea etică a autorului și a cititorului a crescut foarte mult pe durata acestei explorări. Și totuși cred că spulberarea certitudinii este câștigul moralității. Poate nu genul de câștig pe care l-am dori și pe care l-am căuta, ci câștigul cel mai mare la care putem spera în mod rațional, în timp ce rămânem persoane morale.

Constituie condiția postmodernă un progres pe calea realizărilor morale ale modernismului? Postmodernismul a zădărnicit ambițiile moderne ale legislației etice universale, cu baze solide ; dar a distrus oare și șansele modernismului de însănătoșire morală? În lumea eticii, trebuie văzut postmodernismul ca un pas înainte sau ca un regres?

Sugerez că ambele răspunsuri la această ultimă întrebare sînt adevărate și ambele sînt false. E o trăsătură generală a schimbării sociale faptul că, în timp ce corectează sau atenuază nedreptățile de ieri, duce la noi nedreptăți ce devin ținta eforturilor curative de mîine. Numai pe durata scurtelor întreruperi de azi – acele halte aflate la jumătatea drumului între stîncile de ieri și nisipurile mișcătoare de mîine – sînt înregistrate presupuse victorii, amintirea excursiei de ieri e savurată ca un triumf adevărat, iar călătoria de mîine strălucește ca o ascensiune spre fericire și diferența între victorie și înfrîngere apare categorică, limpede și clară.

În cel mai citat dintre toate pasajele sale citate frecvent, Walter Benjamin prezintă sensul descoperit de el în tabloul lui Klee, *Angelus Novus*. Îngerul pictat, așa cum l-a văzut Benjamin,

arată de parcă ar fi pe punctul să se îndepărteze de ceea ce privește fix. Are ochii mari, gura deschisă, aripile întinse. Așa se înfățișează îngerul istoriei. Fața îi e întoarsă spre trecut. Acolo unde noi percepem un lanț de evenimente, el vede o singură catastrofă, care mătură ruinele și i le aduce la picioare. Îngerul ar vrea să rămână, să trezească morții și să întregească ceea ce s-a dărîmat. Dar pornește o furtună dinspre Paradis, care îi prinde aripile atît de violent încît nu și le mai poate închide. Această furtună îl aruncă, fără ca el să se poată împotrivi, în viitorul către care stă cu spatele, în timp ce munți de ruine cresc în fața lui. Furtuna este ceea ce numim progres¹.

Morții nu vor fi treziți, ceea ce s-a dărîmat nu va fi întregit. Muntele de ruine va continua să crească. Cei care au suferit au suferit. Cei care au fost uciși vor rămîne morți. Tocmai fuga (sau, mai degrabă, faptul că am fost îndepărtați) de oroarea ireversibilului și a iremediabilului ne pare – nouă care am fost respinși – un „lanț de evenimente“. Totuși, doar pare așa ; numai neîncetinirea vîntului, care împiedică întoarcerea în Paradis, face ca lucrurile să pară astfel. Sîntem menținuți în zbor de forța respingerii, nu de cea a atracției. Ceea ce vrem este să plecăm de aici. Unde sperăm să aterizăm (și unde chiar aterizăm, deși numai pentru o clipă trecătoare, destul pentru ca aripile obosite să prindă din nou avînt) este un „acolo“ la care ne-am gîndit puțin și despre care știm și mai puțin. Noutatea locului va oferi un răgaz – pînă ce lacrimile de bucurie se usucă, ochii se adaptează și descoperă că muntele de ruine face ceea ce făcea și înainte, anume crește.

Evadarea nu va părea totuși o fugă, dacă nu pentru altceva, măcar pentru credința – uneori exprimată sub forma unei utopii vizionare, dar mai adesea doar existentă în acel spațiu neconfortabil ce separă/leagă teama de disperare – că este un loc în care muntele de ruine nu crește, că ceea ce e întreg nu se dărîmă, în timp ce ceea ce s-a dărîmat se repară, că morții se trezesc sau nu mor deloc. Un asemenea loc e viitorul ; cel puțin un asemenea loc nu este niciunde altundeva. Dacă modernismul, așa cum sugerează Jean-François Lyotard, a căutat legitimitate nu în mitul originilor, nu într-un „act fondator“, ci în viitor, dacă viața pe

¹ Walter Benjamin, *Theses on the Philosophy of History*, în *Illuminations : Essays and Reflections*, trans. Harry Zohn, Schocken, New York, 1968, pp. 257–258.

baza „unui proiect“ a constituit modul caracteristic de existență modernă, acel proiect, acea Mare Idee din esența neliniștii moderne, acea lanternă călăuzitoare de la prora vasului modernismului, a fost ideea de *emancipare*² : o idee care-și extrage semnificația din ceea ce neagă și împotriva a ceea ce se revoltă – din încătușările de care vrea să scape, din rănile ce vrea să le vindece – și își datorează farmecul promisiunii de negare. Despre ceea ce ar fi viața fără cătușe sau răni, Marea Idee de Emancipare spune puțin și știe și mai puțin. Acea viață de după emancipare a fost găzduită, la urma urmei, în viitor – un Celălalt absolut, neinteligibilul și inefabilul. Acolo și doar acolo, poate fi considerat în siguranță, căci oricât de mult ți-ai forța ochii, singurul lucru ce-l poți vedea e propria imagine. Astel imaginea poate rămîne veșnic fără pată, fericindu-se pentru inocența sa intactă, neîncercată.

Fericirea viitoare a servit drept mască a repulsiei create de prezent. Marea Idee a dat un sens nou, modern suferinței, eliberată de vechea sa semnificație o dată cu destrămarea Paradisului. Era acum, o dată în plus, suferință „în numele“, „de dragul“ ; ca și înainte, nenorocirea era condiția și garantul fericirii. Dar sensul modern era diferit de cel vechi. Suferința nu mai reprezenta o încercare de cucernicie ; era acum un act cu scop și funcție. Modernismul (al cărui cuvînt de duh este că medicamentul are acum efect dacă nu e amar) nu a declarat război suferinței : a jurat doar anihilarea unei suferințe *fără scop*, fără funcție. Durerea neplanificată și nesolicitată era acum abominabilă și de neiertat ; dar dacă servea un scop, dacă era „un pas necesar“ către viitor, durerea putea să fie – trebuia să fie – impusă. Cei sărmani au nevoie de și mai multă sărăcie pentru a învăța cum să se îmbogățească. Unii trebuie să obțină mai puțin astfel încît „economia“ să producă mai mult. Cei care trăiesc de azi pe mâine trebuie scoși din plasa lor de siguranță, țesută prin tradiție, spre a fi forțați să consume mai mult pentru propria satisfacție. Trebuie tăiat un membru pentru a salva trupul. Trebuie sacrificate o mie de vieți pentru a salva zece mii. Bunătatea viitorului nu e decît deghizată în cruzime a prezentului.

Dar planificată și cu scop poate fi doar durerea de azi. Durerea de ieri – chiar dacă pretenția de a avea un scop a fost ridicată la ora aceea în numele său – s-a dovedit a fi fără scop și fără rost, de vreme ce viața astăzi nu e mai fericită decît a fost atunci, iar viitorul fericit rămîne, ca

² Cf. Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants : Correspondance, 1982-1985*, Galilée, Paris, 1988, pp. 36, 45.

și înainte, de cealaltă parte a orizontului. Astfel, durerea de azi, cea încă nediscreditată, reprezintă un avans față de durerea de ieri : progresul continuă, noi progresăm, *quod erat demonstrandum*. Progresul poate că nu înseamnă mai puțină suferință – nu încă, nu în punctul pe care l-am atins pînă acum. Dar înseamnă într-adevăr reducerea suferințelor *fără funcție*, trecerea neîncetată de la o suferință fără sens la una cu sens : înseamnă a face lumea mai *rațională*.

Cu o singură piatră a raționalității, modernismul a ucis două păsări. A reușit să reconsidere ca inferioare și condamnate toate acele forme de viață care nu și-au înhămat propriile dureri la carul Rațiunii. Și a obținut un control sigur asupra durerilor ce urma ea însăși să le impună. Ambele realizări i-au dat încrederea și curajul de a continua, care altfel i-ar fi lipsit în totalitate. De asemenea, au făcut casa construită de modernism și guvernată de legi, primitoare pentru cruzimea ce s-a autoprezentat ca etică superioară.

Progres moral?

Facultatea raționalității permite înțelegerea unei serii de evenimente, prezentînd succesiunea temporală ca „dezvoltare“, ca trecere de la o stare inferioară la una superioară, ca un lanț unde fiecare verigă e un mijloc (o condiție necesară sau o cauză) pentru cea care urmează și unde stările ulterioare dezvăluie retrospectiv sensul celor precedente. Timpul-spațiu invocat de memoria modernă e linear și vertical, nu ciclic și orizontal. În acest timp-spațiu, „înainte“ înseamnă „mai jos“ și „inferior“. De asemenea, „inferior“ înseamnă „învechit“ – o relicvă sau o poticneală a trecutului, un condamnat la moarte într-o celulă, așteptîndu-și execuția, un strigoi, un intrus nelegitim în casa prezentului.

Există o variabilă atent tănuțită totuși în acest proces din care timpul-spațiu apare ca un teren de luptă între viitorul (superior) și trecutul (inferior). Această variabilă este puterea : superioritatea e încercată și dovedită în victorie, inferioritatea în înfrîngere. Povestea progresului e spusă de învingători. Cei învinși sînt blamați. Uneori ei sînt aduși la tribunal, judecați și condamnați – drept criminali. Cel mai frecvent sînt doar compătimiți ca bolnavi incurabili, inapți sau imaturi fără speranță ; inferioritatea lor are nevoie de un supraveghetor, nu de un judecător. În nici un caz nu poate fi etichetat drept cruzime tratamentul dur al celor căzuți sau al celor aproape căzuți. Dimpotrivă, undeva adînc, este moral :

o faptă bună pentru cei ce pot trăi într-o lume curăţată de criminali şi, pentru cei trataţi cu duritate, o lecţie administrată „spre binele lor“.

Trebuie să fii mai întâi învins pentru a fi acuzat de imoralitate, iar acuzaţia să „ţină“. Conducătorii Germaniei naziste care au ordonat exterminarea au fost judecaţi, condamnaţi şi spânzuraţi, iar faptele lor, care ar fi intrat în cărţile de istorie ca povestea ascensiunii umane dacă Germania ar fi fost victorioasă, au fost clasificate drept crime împotriva umanităţii. Verdictul e sigur, în aceeaşi măsură ca victoria ce l-a făcut posibil. Va rezista pînă cînd cărţile vor fi făcute din nou şi astfel memoria istorică va fi şi ea refăcută pentru a se potrivi altor mîini. Dacă cei victorioşi nu sînt învinşi la rîndul lor, propria cruzime sau cea a acoliţilor şi a protejaţilor lor nu va ajunge la judecată. Justiţia e suportată de cei învinşi, dar cum povestea justiţiei nu poate fi spusă decît de învingătorii de azi, ea prezintă lumea de fiecare dată ca pe o lume în care imoralitatea şi pasibilitatea de pedeapsă sînt sinonime.

Epoca modernă s-a fondat pe genocid şi a continuat prin genocid. Într-un fel, ruşinea masacrelor de ieri s-a dovedit o slabă protecţie împotriva măcelurilor de azi, iar facultăţile de înţelegere extraordinare ale raţiunii progresiste au contribuit la a o menţine slabă. După cum a observat recent Hélé Béji, „angoasa profundă ce a urmat războiului din Vietnam nu a reprezentat o remuşcare pentru sacrificarea oamenilor, ci căinţa în faţa înfrîngerii“. Nu ar fi existat nici o angoasă dacă jertfîrea nu s-ar fi încheiat prin înfrîngere. (Nu s-au auzit prea multe regrete publice în urma exterminării hotentotilor de către buri, sălbăticiii comise de Carl Peters în Africa de Sud Germană, sau a reducerii populaţiei din Congo de la douăzeci de milioane la opt milioane sub auspiciile regelui Leopold II al Belgiei.)³ Dacă există angoasă, ca în urma intervenţiei umiltoare din Vietnam, lecţia învăţată de cei învinşi este că trebuie o forţă mai mare şi mai eficientă, nu mai multă conştiinţă etică. În America, ruşinea Vietnamului a contribuit mai mult la perfecţionarea tehnicii de război decît la o autoanaliză morală. Cu supravegherea electronică şi cu proiectilele inteligente, oamenii pot fi ucişi acum înainte de a avea vreo şansă să reacţioneze, ucişi de la o distanţă de unde ucigaşul nu vede victimele şi de unde, cu atît mai puţin, nu trebuie (sau, într-adevăr, nu poate) să numere cadavrele.

³ Cf. Hélé Béji, *Le Patrimoine de la cruauté*, în „Le Débat“, vol. 73, 1993, pp. 164–165. (Béji citează aici studiul făcut de Hannah Arendt imperialismului.) „Există un lucru“, spune Béji, „pe care justiţia îl împarte cu in justiţia ; e nevoie, pentru exercitarea amîndurora, de autoritatea forţei“ (p. 167). Însăşi noţiunea de „crimă împotriva umanităţii“ nu s-ar fi înrădăcinat niciodată în conştiinţa modernă dacă nu ar fi fost însoţită de o demonstraţie convingătoare de forţă.

Cei victorioși – triumfători sau frustrați – nu se înobilează moral, dar nici victimele lor. De regulă, victimele nu sînt superioare din punct de vedere etic ucigașilor ; ceea ce le face să pară moral mai bune și le face credibilă pretenția în acest sens, e faptul că, fiind mai slabe, au avut mai puține ocazii să comită barbarii. Dar nu există nici un motiv pentru care să trebuiască să tragă din înfrîngerea lor învățăminte diferite de cele trase de învingătorii frustrați : și anume că protecția împotriva calamităților viitoare nu constă într-o adoptare de atitudine etică, ci în armament mai mult și mai puternic (deși a doua nu o exclude nicidecum pe prima : prima fiind un mijloc util pentru obținerea celei de a doua, iar a doua fiind un suport sigur pentru prima). Cînd le-a venit rîndul și au cucerit Laos-ul și Cambodgia, trupele vietnameze au demonstrat că le-au rămas puține lucruri neînvățate de la călăii lor americani. Genocidul înfăptuit de croați în timpul dominației naziste i-a determinat pe descendenții victimelor lor sîrbe cu atît mai mult să ucidă, să violeze și să epureze etnic. Amintirile Holocaustului întăresc ocupația israeliană asupra regiunilor arabe : deportările în masă, raziile, luările de ostatici și lagărele de concentrare sînt adînc săpate în memorie ca fiind foarte eficiente. Pe măsură ce istoria avansează, injustiția tinde să fie compensată prin injustiție cu inversare de roluri. Doar învingătorii, atîta timp cît victoria lor rămîne categorică, sînt cei ce consideră sau reprezintă în mod greșit acea compensație drept triumf al justiției. Moralitatea superioară e întotdeauna moralitatea celor superiori.

După cum spunea E. M. Cioran, „marii persecutori se recrutează printre martirii cărora nu li s-a tăiat capul“ ; un profet fanatic al „însănătoșirii morale“ a omenirii „corupte moral“ nu e decît un „tiran ratat, un călău aproximativ, la fel de vrednic de ură ca și tiranii, ca și călăii de mare clasă“. Societatea, rezumă Cioran, este „un infern de mîntuitori“. „Toate autoritățile își au Bastilia lor“ :

Cel ce propune o credință nouă este persecutat, pînă cînd devine el însuși călău : adevărurile încep printr-un conflict cu poliția și sfîrșesc prin a se sprijini pe ea ; căci orice absurditate pentru care ai suferit degenerază în legalitate, după cum și orice martiriu se termină în paragrafele codului, în gustul searbăd al calendarului sau într-un nume de stradă... Un înger ocrotit de un jandarm – iată cum mor adevărurile și cum își dau duhul entuziasmele⁴.

⁴ E. M. Cioran, *A Short History of Decay*, trans. Richard Howard, Quartet Books, London, 1990, pp. 5, 172, 74 (E. M. Cioran, *Tratat de descompunere*, în românește de Irina Mavrodin, Editura Humanitas, București, 1992, pp. 10, 11, 118).

Nici o victorie împotriva neomeniei nu pare să fi făcut lumea mai sigură pentru omenire. Triumfurile morale evident nu se acumulează ; în ciuda poveștilor despre progres, mișcarea nu e lineară, cîștigurile de ieri nu sînt reinvestite și nici gratificațiile o dată acordate nu sînt ireversibile. Mereu, cu fiecare schimbare în balanța de forțe, revine spectrul neomeniei. Șocurile morale, oricît de devastatoare au fost considerate la momentul respectiv, își pierd treptat din efect, pînă cînd sînt uitate. În ciuda întregii lor lungi istorii, opțiunile morale par întotdeauna să înceapă cu începutul.

Nu e de mirare că există motive serioase pentru a pune la îndoială realitatea progresului moral și, mai ales, a celui de tipul pe care modernismul pretinde că îl promovează. Progresul moral pare amenințat în esența sa, de chiar modul în care e promovat. Afinitatea intimă între superioritatea morală a ordinii și superioritatea mult prea materială a apărătorilor săi face ca fiecare ordine să devină în mod specific precară și o invitație permanentă la necazuri : îi face nervoși pe apărători și invidioși pe cei protejați. Primii nu vor ezita să impună recalcitranților ascultare, absolvind constrîngerea comisă ca act moral. Ultimii nu vor ocoli violența, pentru a-și cîștiga dreptul la acordarea sau la refuzul iertării.

Noua dezordine mondială sau reorganizarea lumii

Experiența nesiguranței atinge faza acută ori de cîte ori rezultatul socializării își pierde soliditatea și de aceea spațiul social existent își pierde transparența împreună cu puterea de constrîngere și de permisiune. Reacția spontană la o asemenea experiență e o sporire a intensității eforturilor de organizare a spațiului. Oricît de stabilă ar fi fost coordonarea/separarea între spațiul cognitiv, cel estetic și cel moral în trecut, acum ea se pierde.

Termenii armistițiului și *modus vivendi* între cele trei spații trebuie renegociați, trebuie probabil luptat pentru ei din nou și trebuie recîștigați. Potențialul dezacordului și al discordanței între spații, niciodată pe de-a-ntregul stagnant, erupe acum și iese la lumină. Nu există nici un control centralizat eficient care să poată oferi spațiului nesigur, reprodus continuu, o aparență de naturalețe. Slăbiciunea convenției pe care se baza spațiul aparent dur și solid e dată la iveală și astfel lupta pentru putere și războiul continuu se dovedesc a fi unica bază sigură a unui

habitat organizat. Sarcina construirii unui spațiu social nou, semnificativ, este preluată individual, grupat și colectiv ; la toate nivelurile, absența unui agent de coordonare/control suficient de ager și de ingenios pentru a arbitra și, în final, a impune condițiile de pace (adică o *ordine* și o *lege* obligatorie care să stabilească standardele conform cărora toate încercările de modificare a granițelor cognitive, estetice și morale pot fi considerate deviante sau subversive și pot fi efectiv marginalizate) duce la o înmulțire la nesfârșit a inițiativelor obișnuite, dispersate, adaugă hotărâre și înverșunare fiecăreia și face din oricare soluție acceptată o perspectivă îndepărtată.

Perioadele de insecuritate de acest fel nu sînt deloc ceva nou, după cum nu sînt nici reacțiile tipice la ele. Se știe că ambele apar, în toată istoria, în urma războaielor, a revoluțiilor violente, a prăbușirii imperiilor, sau concomitent cu evenimentele sociale prea vaste sau prea rapide pentru a fi asimilate de agenții de control existenți. Explozia actuală de eforturi de reorganizare a spațiului în toată Europa (și persistența mocnită, niciodată complet stinsă, a unor asemenea eforturi în lumea postcolonială) poate fi justificată prin aceleași motive ortodoxe. Fondarea unei *Pax Sovietica*, a unei *Pax Titoica*, a Zidului Berlinului și frenezia reorganizării spațiului, ce a urmat, reprezintă doar cazurile cele mai recente ale unui fenomen recurent ; modelul său cel mai viu și cel mai renumit a fost creat de Evul Mediu în urma prăbușirii bine cunoscutei *Pax Romana*.

Dacă renașterea tribalismului și a separatismului, după prăbușirea imperiului sovietic strict controlat, în care oprimarea severă coopera cu îndochinarea perfidă pentru prelungirea vieții artificiale a ordinii muribunde, era previzibilă, reparația unor tendințe similare în esența lor în țările „cu adevărat moderne“ din Occident a surprins mulți observatori. Și totuși, paradoxal, divizarea bipartită a lumii, considerată în mare măsură și pe bună dreptate ca fiind sursa nesiguranței globale, apare retrospectiv ca o garanție, poate macabră, dar eficientă, de stabilitate pe *ambele* părți ale baricadei. Schița aproximativă a spațiului global a fost trasată cu o forță imună la provocări și la contestări, o împrejurare pe care chiar și spiritele cele mai pătrunzătoare au acceptat-o indirect prin faptul surprinzător că nu au luat în considerare posibilitatea de schimbare. O dată cu dispariția sîrmei ghimpate și a coloanelor de tancuri ce au marcat această schiță, s-au deschis posibilități nebănuite. Harta lumii și hărțile locale, care și-au dobîndit autoritatea din aceasta, au devenit din nou fluide : gata cu orice sursă de siguranță serioasă, o chemare la arme în schimb.

Această schimbare importantă nu ar putea avea loc într-un moment mai puțin potrivit. Ea apare în perioada a ceea ce se poate numi criza statului-națiune, a celui ceva miraculos care, în ultimele câteva secole, a reușit să unifice și să „omogenizeze“ procesele de creare a spațiului cognitiv, estetic și moral, și să le consolideze rezultatele pe tărîmul suveranității sale triunice – politică, economică și militară.

Proliferarea actuală a componentelor ce pretind un statut similar cu cel cîștigat de-a lungul istoriei de statele-națiuni mai vechi *nu* atestă că entitățile mai mici și mai slabe pot acum pretinde pe bună dreptate sau pot lupta pentru viabilitate ; certifică doar faptul că viabilitatea a încetat să fie o condiție a formării statului-națiune. La modul cel mai semnificativ, sugerează, indirect, *pierderea* „viabilității“, în vechiul sens, de către asemenea organisme statale mari și medii spre mari, care pot pretinde să se bucure de clasică triadă a suveranității în epoca „modernismului deplin“. Clădirea supraaglomerată a Națiunilor Unite nu prevestește triumful final al principiului naționalist, ci sfîrșitul apropiat al erei în care sistemul social era identificat pe bază de teritoriu și de populație cu statul-națiune (deși nu neapărat, s-o repetăm, sfîrșitul epocii naționalismului).

Modul de funcționare a economiei mondiale astăzi (și există azi o adevărată economie *mondială*), ca și elitele economice extrateritoriale ce o exploatează, favorizează organismele statale care *nu pot* impune efectiv condițiile de administrare a economiei, ca să nu mai amintim că nu pot impune restricții asupra felului în care cei ce o administrează ar dori să fie administrată ; economia este de fapt transnațională. Relativ la aproape orice stat, mare sau mic, majoritatea bunurilor economice esențiale pentru viața de zi cu zi a populației sale sînt „străine“ sau, dată fiind eliberarea de toate constrîngerile în privința transferurilor de capital, pot deveni străine peste noapte, în caz că liderii locali se consideră, în mod naiv, destul de puternici ca să se implice. Despărțirea dintre autarhia politică (reală sau imaginară) și autarhia economică nu poate fi mai completă și pare a fi și irevocabilă.

Paul Valéry scria nu demult că „rasele și națiunile nu au fost abordate decît de soldați, de apostoli și de negustori“. Deși toate categoriile rămîn active în grade variabile, negustorii sînt astăzi mai activi ca niciodată. Tocmai de aceea populațiile cele mai mici pot fi privite cu speranță de către aspiranții la rolul de creatori de națiuni, ca furnizori potențiali ai procentului obișnuit de ministere și ambasade și instructori profesionali. („Reconstruirea fundamentală a națiunii“, după

cum observa Fichte profetic, „este oferită ca sarcină claselor educate.“⁵) În aceste condiții, nu putem decît să repetăm după Eric Hobsbawm că „nimic nu neagă faptul că identitățile «etnice» lipsite de semnificație politică sau chiar existențială... pot dobîndi peste noapte o adevărată forță ca însemne ale identității de grup“⁶. Și trebuie să acceptăm înțelepciunea profetică a observației lui Michael Walzer, care afirmă că „dacă statele devin vreodată cartiere mari, e probabilă transformarea cartierelor în mici state. Membrii lor se vor organiza pentru a-și proteja politica și cultura locală față de străini. De-a lungul istoriei, cartierele au devenit comunități închise sau izolate... ori de cîte ori statul era deschis“⁷.

Paradoxal, în era *economiei* cosmopolite, teritorialitatea suveranității *politice* devine ea însăși un factor major ce facilitează mișcarea liberă de capital și de mărfuri. Cele mai fragmentate sînt unitățile suverane, cea mai slabă și mai limitată ca întindere este autoritatea lor asupra teritoriilor respective, cel mai liber însă e fluxul global de capital și de mărfuri. *Globalizarea* economiei și a informației și *fragmentarea* (într-adevăr o „resepărare“ de proastă calitate) a suveranității politice nu sînt – contrar aparențelor – tendințe opuse și deci reciproc conflictuale și incompatibile ; ele sînt mai degrabă factori concomitenți în rearanjarea continuă a diferitelor aspecte ale integrării în sistem. Între ele, statele controlează starea de ordine în locuri ce devin treptat ceva mai mult decît stații de tranzit în circulația mondială a bunurilor și a banilor administrați de companiile multinaționale (sau, mai corect, non-naționale). Orice a mai rămas din managementul economic în politica de stat, se reduce la oferte competitive de condiții atractive și profitabile (impozite scăzute, forță de muncă ieftină și supusă, dobînzii bune și – în ultimul rînd, dar nu în cea mai mică măsură – distracții atrăgătoare pentru managerii ce călătoresc pe banii firmei), suficient de tentante, se speră, ca să determine programarea unei întreruperi a călătoriei, mai lungă decît pentru realimentarea avionului.

⁵ Johann Gottlieb Fichte, *Addresses to the German Nation*, trans. R. F. Jones and G. H. Turnbull, Greenwood Press, Westport, Conn., 1979, p. 17.

⁶ Eric Hobsbawm, *Whose Fault-line is it Anyway?*, în „New Statesman and Society“, 24 April 1992, pp. 24–25.

⁷ Michael Walzer, *Spheres of Justice : A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York, 1983, p. 38.

Lupta pentru suveranitate (în ultimă instanță, pentru controlul asupra procesului de organizare a spațiului) devine tot mai mult o competiție pentru un procent serios în distribuirea internațională a capitalului. Aceasta se aplică ambelor tipuri de pretenții de suveranitate observate la ora actuală : celor ce vin din partea unor regiuni prospere, cum este Lombardia, care nu dorește să-și împartă profiturile cu straturile mai sărace ale populației ; aceasta, după cum insistă statul, trebuie tratată ca „o singură națiune“ ; și celor venind din partea unor regiuni sărăcite, cum e Scoția, care obiectează față de ceea ce consideră a fi o parte prea mică a bogăției asigurate de stat ca întreg. În ambele cazuri, nemulțumirea e mult ajutată de faptul că este economică. E urmată apoi de un efort frenetic de a aduna și condensa sentimentele difuze de privațiune în imaginea unui destin comun și a unei cauze comune, ca și de un proces de construire a identității colective, ce va fi utilizat ca un capital cultural eficient în lupta pentru „transferul puterii de stat“. Se speră ca o identitate culturală comună să transforme privațiunile individuale într-un efort colectiv de redresare.

Diferențele culturale semnificative nu sînt nici „date în mod obiectiv“, nici nu pot fi „anulate în mod obiectiv“ sau nivelate. Conținutul cultural constituie un tot doar sub forma unei mulțimi de simboluri din care se pot face, și se fac, un număr de selecții și de combinații (în principiu infinite). Mai important, servește de materie primă din care se assemblează identitățile autoconstruite ; diferențele culturale cu adevărat semnificative (cele dezvăluite, observate, servind ca puncte de orientare sau ca denumiri pentru integrarea în grup, și apărute colectiv) sînt *rezultate* ale acestor procese de asamblare a identității. (După cum remarca Ernest Gellner, „Pentru fiecare naționalism activ, sînt mai multe altele neglijabile sau stagnante. Cele care scad sînt «în mod obiectiv» la fel de legitime ca și cele active...”⁸) Prezența sau absența unor asemenea procese și relativa lor intensitate ridică (întotdeauna în mod controversat) unele dialecte la nivel de limbi și coboară unele limbi la nivel de dialecte, organizează trecutul rememorat sau inventat în tradiții separate sau comune, sugerează, în general, imitarea unor simboluri culturale și interzice adoptarea altora. Într-adevăr, după cum remarca Eric

⁸ Ernest Gellner, *Ethnicity, Culture, Class and Power*, în *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*, ed. Peter F. Singer, ABC Clío, Santa Barbara, 1980, p. 260.

Hobsbawm, cu cât e mai defunct și mai ineficient trecutul, cu atât este mai „eliberat“ pentru utilizare pur simbolică, mobilizatoare⁹.

În toată partea „modernizată“ a lumii, nevoia de identitate tinde astăzi să devină tot mai accentuată (și, mai mult decât în trecut, disjunctivă) în urma eșecului tot mai evident al statelor-națiuni de a-și juca rolul din trecut de producători și furnizori de identitate, adică de manageri/apărători eficienți și demni de încredere ai mecanismelor de organizare a spațiului. Funcția de construire a identității, în care s-au specializat statele-națiuni consacrate, poate căuta un alt agent și îl va căuta cu atât mai mult zel pentru „blindețea“ alternativelor disponibile.

Nesiguranță și cruzime

În plus, paradoxul identităților colective create de om în epoca statelor-națiuni – tipul de identități ce pot rezista doar atunci când sînt percepute ca fiind „date“ și astfel transferate dincolo de puterea umană de manipulare – nu a dispărut ; s-a accentuat mai mult decât în orice fază anterioară a epocii moderne. Soluționarea sa, pe de altă parte, a devenit mai dificilă ca niciodată. Identitățile pot fi sigure și „neproblematic“ doar într-un spațiu social sigur : organizarea spațiului și producerea identității reprezintă două fațete ale aceluiași proces. Dar tocmai marele proiect modern al unui spațiu unificat, dirijat și controlat a intrat azi sub presiune și se confruntă cu o provocare critică.

De la începutul epocii moderne, cînd a devenit o activitate conștientă, cu un scop, construirea identității a conținut întotdeauna o combinație de obiective „restaurative“ și „productive“ (prima categorie exprimată în invocarea de *Blut und Boden, la terre et les morts*, a doua în nevoia de patriotism, în denunțarea nepăsării ca trădare și în cerința de vigilență față de camelconi). Astăzi totuși aspectele productive ies clar în față, deoarece bazele aparent cele mai solide ale identității (cum ar fi teritoriul sau rasa) au fost prezentate prin practica curentă (cel puțin în partea de lume deja apropiată de condiția postmodernă) ca ireparabil de fluide, de ambivalente și nedemne de încredere. Există de aceea un fel de „cerere socială“ de asemenea baze „obiective“ ale identităților colective ce-și acceptă deschis istoricitatea și originile cre-

⁹ Cf. *The Invention of Tradition*, ed. Eric Hobsbawm and Terence Ranger, Cambridge University Press, 1983, p. 4.

ate de om, și totuși li se poate atribui o autoritate supraindividuală și o valoare pe care purtătorii identității o pot disprețui doar pe propriul risc. Preocuparea față de identitate (adică de spațiul social nediscutabil), completată cu xenofobia dezvoltată în cantități invers proporționale cu încrederea în sine a purtătorilor săi, își caută salvarea, după toate probabilitățile, în teritoriul clasificat drept „cultură“, creat aproape special, într-adevăr, pentru a satisface cererea intrinsec contradictorie. Fenomenul descris de Simmel ca „tragedia culturii“ (contradicția între calitatea culturii de produs al spiritului omenesc și „obiectivitatea“ extraordinară, masivă, a culturii create, așa cum a fost ea experimentată de indivizi ce nu mai erau capabili s-o asimileze) a devenit, cu o sută de ani mai târziu, ultima speranță pentru cei care căutau identități solide în lumea postmodernă a contingentei și a nomadismului.

Centrul atenției în crearea spațiului social și, în același timp, în construirea identității îl constituie acum comunitatea inventată, confecționată, mascată într-o *Gemeinschaft* moștenită, în stilul Tönnies, dar de fapt mult mai asemănătoare cu comunitățile estetice ale lui Kant, create și menținute în viață în cea mai mare parte prin intensitatea dăruirii membrilor lor sau poate doar astfel. Trăsăturile proprii spațiului estetic tind să copleșească și să colonizeze spațiul social și să preia rolul de instrumente principale ale creării acestuia. Comunitatea produsă cu asemenea instrumente ia ființă și continuă să existe, oricât de efemer, prin forța combinată a opțiunilor individuale. Din cauza nesiguranței inerente, astfel de comunități trăiesc într-o stare de anxietate constantă și prezintă astfel o tendință, sinistă și doar ușor mascată, către agresiune și intoleranță. Este o comunitate fără alte baze decât deciziile indivizilor de a se identifica cu ea, totuși baze care trebuie să se imprime în mintea celor ce iau hotărâri ca *superioare* și *precedente* oricărei decizii individuale ; o comunitate ce trebuie să se construiască an de an, zi de zi, oră de oră, avînd combustibilul emoțiilor populare drept unică forță vitală și de aceea, o comunitate menită a rămîne endemic nesigură și deci agresivă și intolerantă, nevrotică în ceea ce privește problema securității și paranoică în legătură cu ostilitatea și relele intenții ale mediului. Neotriburile lui Michel Maffesoli, cu atît mai ipohondre și mai violente cu cît sînt mai lipsite de sursa de securitate a vechilor triburi : puterea eficientă de a-și „obiectiva“ ascendentul și pretențiile monopoliste de supunere.

Aceste „neotriburi“ au doar o viață fragilă ; ele iau ființă într-un moment de condensare rapidă, dar apoi se confruntă zilnic cu pericolul

evaporării, împreună cu acea energie a autodăruirii ce le-a dat pentru o vreme aparența solidității. Oricît de scurt le-ar fi ascendentul, nu ar fi posibil deloc dacă durata redusă a angajamentului ar fi recunoscută și acceptată dinainte. Producția trebuie concepută ca restaurare sau restituire ; construirea de baze noi trebuie considerată ca trasare a hărților continentelor existente. Contrafactualitatea imaginii despre sine reprezintă prima condiție a succesului, chiar și a succesului fragil și relativ. Astfel, conceptele extrase din discursul cultural vin tocmai bine : conceptele precum forme de viață, tradiție, comunitate. Respingerea străinilor se poate sfîi să se autoexprime în termeni rasiali, dar nu își poate permite să admită că e arbitrară, ca să nu abandoneze orice speranță de succes ; de aceea, ea se exprimă în termeni de incompatibilitate sau de nepotrivire între *culturi*, sau de autoapărare a unei forme de viață moștenite prin tradiție. Groaza de ambivalență se sedimentează în conștiință ca valoare a coeziunii comunității și a consensului pe care numai înțelegerea reciprocă le poate aduce. Argumentele ce doresc să fie la fel de ferme și de solide precum cele ancorate odinioară în imaginea pămîntului și a sîngelui, trebuie să îmbrace acum acea retorică a culturii făurite de om și a valorilor sale.

Astfel, paradoxal, ideologiile care însoțesc în prezent strategiile de construire a identității colective și politica asociată, de *excludere*, utilizează genul de limbaj însușit în mod tradițional de discursul cultural *inclusivist*. Cultura însăși, mai degrabă decît o colecție ereditară de gene, e cea reprezentată de aceste ideologii ca imuabilă : ca o entitate unică *trebuind* să fie păstrată intactă și ca o realitate *neputînd* fi modificată semnificativ prin nici o metodă de proveniență culturală. Culturile, ni se spune, precedă, formează și definesc (fiecare în felul său *unic*) aceeași Rațiune care se spera anterior că servește drept principală armă a omogenității culturale. Asemănător castelor sau stărilor din trecut, culturile pot, în cel mai bun caz, comunica în cadrul diviziunii funcționale a muncii, dar nu se pot niciodată amesteca ; și nu trebuie să se amestece pentru ca identitatea prețioasă a fiecăreia să nu fie compromisă și erodată. Nu *pluralismul* și separatismul cultural, ci *prozelitismul* cultural și tendința de unificare culturală sînt concepute acum ca „nefirești“, ca o anormalitate căreia trebuie să i se reziste activ.

Nu e de mirare că susținătorii contemporani ai ideologiei exclusiviste resping cu dispreț eticheta rasistă. Într-adevăr, ei nici nu au nevoie, nici nu utilizează argumentele determinării genetice a diferențelor dintre oameni și cele ale bazelor biologice ale continuității

ereditare. Și astfel, adversarii lor nu susțin prea hotărât cazul contrar, cel al coabitării și al toleranței reciproce, atunci când insistă că eticheta rasistă se potrivește. Adevărata complexitate a sarcinii adversarilor derivă din faptul că discursul cultural, odinioară domeniul strategiei liberale, asimilaționiste, *inclusiviste*, a fost „colonizat” de ideologia *exclusivistă* și astfel utilizarea vocabularului tradițional „culturalist” nu mai garantează subminarea strategiei exclusiviste. Rădăcinile actualei slăbiciuni a așa-zisei cauze „antirasiste”, atât de pregnant resimțite în toată Europa, se află în profunda transformare a discursului cultural însuși. În cadrul acestui discurs, a devenit excesiv de greu să avansezi fără contradicții (și fără riscul acuzațiilor penale) un argument împotriva permanenței diferențierii umane și a practicării separării categoriale. Această dificultate i-a determinat pe mulți autori, îngrijorați de aparenta incapacitate a argumentului „multiculturalist” de a contesta, nici vorbă de a opri, înaintarea tribalismului agresiv, să-și dubleze eforturile de a perfecționa „proiectul modern neterminat” ca singurul mijloc capabil încă, poate, să meargă împotriva curentului. Unii, precum Paul Yonnet¹⁰, ajung să sugereze că forțele antirasiste, susținând așa cum susțin toleranța reciprocă și coabitarea pașnică a diverselor culturi și triburi, sînt vinovate pentru creșterea combativității tendinței exclusiviste, pur și simplu o reacție „firească” la regimul „nefiresc” de nesiguranță permanentă pe care susținătorii toleranței pretind că-l instalează. Cu toată artificialitatea sa mărturisită – sugerează Yonnet – proiectul inițial al ordinii omogene, inspirat de Iluminism, cu promovarea valorilor universale, atitudine intransigentă față de diferență și de cruciadele culturale neconținute, a avut o șansă mai mare (poate singura șansă ce a existat și a putut exista vreodată) de a înlocui exterminarea reciprocă printr-o coexistență pașnică.

„Celălalt”, după cum am văzut anterior, este un produs secundar al creării spațiului social, un reziduu al organizării spațiului, ce garantează capacitatea de utilizare și siguranța enclavei locuibile, delimitate, organizate corespunzător, *ubi leones* de pe vechile hărți, semnificînd frontierele exterioare ale *habitatului* uman. *Calitatea* Celuilalt *de a fi celălalt* și securitatea spațiului social (și de asemenea, din acest motiv, a propriei identități) sînt intim legate și se sprijină reciproc. Adevărul e totuși că nici una nu are o „bază” obiectivă, reală

¹⁰ Cf. Paul Yonnet, *Voyage au centre du malaise français*, Gallimard, Paris, 1993.

sau rațională ; singura bază pentru amîndouă, după cum spune Cornelius Castoriadis,

fiind încrederea în ea și, mai precis, pretenția de a face lumea și viața coerente (raționale), ea se găsește în pericol de moarte de îndată ce apare dovada că există și alte căi de a face viața și lumea coerente și raționale...

Poate existența celui alt ca atare să mă pună în pericol?... Poate, cu o condiție : ca în cele mai ascunse cotloane ale fortăreței noastre egocentrice, o voce să repete blînd, dar neobosit : „pereții ne sînt din plastic, acropola din papier-maché“¹¹.

Vocea poate fi blîndă, dar e nevoie de strigăte pentru a o acoperi. În mod deosebit pentru că vocea interioară nu e decît un ecou al vocilor puternice din jur, fiecare oferind o rețetă complet diferită pentru o lume atît plină de înțelesuri, cît și sigură. Și pentru că strigătul e singurul lucru ce-ți poate promova propria cauză : fiecare voce este o voce a rațiunii, fiecare rețetă e rațională, există întotdeauna o raționalitate împotriva celeilalte, iar argumentul logic ar ajuta prea puțin. Fiecare rețetă are motive întemeiate să fie acceptată și, astfel, la sfîrșitul zilei, doar tonul vocii și dimensiunea corului oferă garanția de a avea dreptate. Strig, deci exist – este versiunea neotribală pentru *cogito*.

Triburile postmoderne sînt aduse la viața lor efemeră prin sociabilitatea explozivă. Acțiunea comună nu urmează interesele colective, ci le creează. Sau, mai degrabă, participarea la acțiune e tot ce trebuie pentru participarea la interese. Acțiunea comună înlocuiește forța absentă a socializării susținute de lege ; se poate baza doar pe propria forță și doar singură trebuie să se achite de sarcina descurajantă de structurare – aceasta înseamnă să-și afirme simultan propria identitate și calitatea de străini a străinilor. Ceea ce ieșea la suprafață cu ocazia carnavalurilor, ceea ce constituia o întrerupere momentană a continuității, o suspendare festivă a neîncrederii, devine mod de viață.

Postmodernismul are două fețe : „dizolvarea obligatoriei în opțional“¹² are două efecte aparent opuse, totuși strîns legate. Pe de o

¹¹ Cornelius Castoriadis, *Reflections on Racism*, trans. David Ames Curtis, în „Thesis Eleven“, vol. 32, 1992, pp. 6, 9.

¹² Alain Finkielkraut, *Le Mécontemporain : Péguy, lecteur du monde moderne*, Gallimard, Paris, 1991, p. 174. Finkielkraut continuă : „De acum *postmodern*, omul contemporan proclamă egalitatea dintre vechi și nou, dintre major și minor, dintre gusturi și culturi. În loc să conceapă prezentul ca pe un cîmp de luptă, el îl deschide fără prejudecăți și fără excepții tuturor combinațiilor“.

parte, furia sectară a autoafirmării neotribale, reapariția violenței ca instrument principal al construirii ordinii, căutarea febrilă a unor adevăruri neplăcute ce se speră să umple golul din *agora* pustie. Pe de altă parte, refuzul retorilor de ieri din *agora* să judece, să discrimineze, să aleagă între variante : fiecare variantă merge, cu condiția să fie o variantă, și fiecare ordine e bună, cu condiția să fie una dintre mai multe și să nu excludă alte ordini. Toleranța retorilor se alimentează din intoleranța triburilor. Aceasta din urmă își ia încrederea din prima.

Există desigur motive întemeiate ale reticenței actuale a retorilor, care erau odată prea dornici să discrimineze și să legisfeze. Visul modern al rațiunii de legiferare a fericirii a avut fructe amare. Cele mai mari crime *împotriva* umanității (și *comise de* umanitate) au fost săvârșite în numele domniei rațiunii, al unei ordini mai bune și al unei fericiri mai mari. Un șoc devastator s-a dovedit a provoca tema alianței între certitudinea filosofică și aroganța încredere în sine a puternicilor zilei. Povestea modernă cu rațiunea și perfecțiunea universală s-a dovedit o afacere costisitoare, ratată, deoarece marea uzină a ordinii continua să producă mai multă dezordine, în vreme ce sfântul război *împotriva* ambivalenței crea mai multă ambivalență. Există motive pentru a fi circumspect în privința promisiunilor moderne și suspicios în legătură cu mijloacele presupuse a le îndeplini. Există motive pentru a fi atent și precaut cu certitudinea filosofică și există motive pentru a considera un asemenea avertisment ca prudent și realist, deoarece partenerul prevăzut pentru alianța cu certitudinea universală – puterile care se mândresc cu ambițiile de universalizare și cu resursele pentru susținerea lor – nu e de găsit nicăieri.

Dar reticența însăși e costisitoare. Tot la fel cum aventura modernă legată de ordine și transparență a produs opacitate și ambivalență, toleranța postmodernă produce intoleranță. Etatizarea modernă a spațiului social a creat o oprimare masivă și concentrată ; privatizarea postmodernă a organizării spațiului social creează o oprimare dispersată și la scară mică, dar diversă și omniprezentă. Constrângerea nu mai reprezintă monopolul statului, dar asta nu e neapărat o veste bună, după cum nu înseamnă nici mai puțină constrângere. Marea certitudine s-a disipat, dar s-a scindat, în acest timp, într-o multitudine de certitudini mărunte, îmbrățișate cu atât mai hotărât din cauza reducerii lor. Ne întrebăm ce fel de serviciu e oferit lumii atinse de incertitudine de către (ca să cităm caracterizarea concisă și savuroasă a lui Castoriadis) „cercetașii intelectuali din ultimele câteva decenii, care susțin atât

drepturile omului, *cît și* ideea că există o diferență radicală între culturi, ce ne interzice să emitem orice judecăți de valoare asupra altor culturi¹³, deși multe dintre ele, după ce au adoptat, avid și vesel, armele și videorecorderile occidentale, manifestă o rezervă uluitoare cînd e vorba să împrumute invenții occidentale precum *habeas corpus* sau cetățenia.

Nu se iese ușor din impas. Am aflat pe calea cea mai dificilă că, în vreme ce valorile universale oferă un remediu rezonabil împotriva importunității opresive a stagnărilor locale, iar autonomia comunitară oferă un tonic emoționant de plăcut împotriva durtății trufașe a universalistilor, fiecare medicament, atunci cînd e luat regulat, se transformă în otravă. Într-adevăr, atîta timp cît alegerea se face între cele două remedii, șansa de însănătoșire trebuie să fie slabă și îndepărtată.

Se poate spune totuși că ambele terapii corective tind să devină patogene din același motiv. Amîndouă își acceptă și își tolerează obiectul, fie că este „susținător al drepturilor omului” sau „fiu credincios al poporului”, în orice calitate, cu excepția uneia : aceea de eu moral. Autonomia eului moral reprezintă o calitate pe care nici una dintre cele două terapii nu o admite cu plăcere, deoarece ambele o văd ca pe un obstacol în calea oricărei certitudini, inclusiv a tipului de certitudine pe care ele sînt înclinate să o garanteze sau să o protejeze. Dacă fiecare și-ar avea propriul stil, rezultatul ar fi șocant de similar : descalificarea și apoi dispariția treptată a impulsurilor morale și a responsabilității morale. Tocmai acest efect slăbește și reduce la incapacitate singurele forțe ce ar avea o șansă de a opri tratamentul înainte să devină fatal. O dată depozat sau scutit de responsabilitatea morală, subiectul nu mai știe cînd (ca să-l cităm din nou pe Bertrand Russell) să înceapă să strige.

În ceea ce privește perspectiva protejării vieților omenești împotriva cruzimii (ceva ce au promis aînt proiectul modern, cît și refuzul său postmodern, deși fiecare a căutat rădăcinile cruzimii în altă parte), nu contează prea mult cine se ocupă de organizarea spațiului social și ale cui hărți sînt proclamate obligatorii ; nu contează nici dacă organizarea spațiului cognitiv sau a celui estetic e cea care structurează habitatul uman. Dacă totuși contează ceva, este salvarea capacității morale și, drept urmare, remoralizarea spațiului uman. La obiecția probabilă : „Această propunere e nerealistă”, răspunsul potrivit ar fi : „Ar face bine să fie realistă”.

¹³ Castoriadis, *Reflections on Racism*, p. 10.

Vagabondul și turistul : tipurile postmoderne

Condiția contemporanilor a fost adesea comparată cu cea a nomazilor. (Eu însumi, în cartea mea anterioară, am comparat situația „nomazilor postmoderni“ cu cea a „pelerinilor moderni“.) Metafora nu rezistă totuși unei analize mai atente. Spre deosebire de sedentari, nomazii se află în mișcare. Dar ei circulă în jurul unui teritoriu bine structurat, cu semnificație stabilă și demult atribuită fiecărui fragment. Spre deosebire de pelerini, ei nu au o „destinație finală“ care să le traseze dinainte itinerarul și nici un punct privilegiat față de care toate celelalte locuri ce le traversează să fie doar stații. Dar ei totuși se mută dintr-o parte în alta într-o succesiune strict regulată, urmînd mai degrabă „ordinea lucrurilor“ decît creînd acea ordine atunci cînd sosesc și demontînd-o din nou atunci cînd pleacă. De aceea, nomazii constituie o metaforă pentru oamenii aflați în condiția postmodernă.

Vagabonzii sau hoinarii oferă o metaforă mai potrivită. Vagabondul nu știe cît timp va sta unde este acum și, foarte frecvent, nu el va hotărî cînd se încheie șederea. O dată ce se deplasează din nou, își stabilește destinația pe măsură ce merge și pe măsură ce vede indicatoarele, dar nici atunci nu poate fi sigur dacă se oprește, și pentru cît timp, la următoarea haltă. Ce știe cu siguranță e că, foarte probabil, oprirea nu va fi decît temporară. Ceea ce-l face să-și continue deplasarea este dezamăgirea față de locul ultimului popas și speranța mereu nutrită că locul următor, pe care nu l-a vizitat încă, poate cel de după acesta, va fi lipsit de tot ce nu i-a plăcut acolo unde tocmai a stat. Împins înainte de speranța neîncercată încă, împins din spate de speranța neîmplinită... Vagabondul este un pelerin fără destinație, un nomad fără itinerar. Vagabondul călătorește printr-un spațiu nestructurat ; ca un rătăcitor în deșert, ce cunoaște doar urmele propriilor pași și bătut din nou de vînt în clipa cînd trece, vagabondul structurează locul ce se întîmplă să-l ocupe în acel moment, numai pentru a demonta iarăși structura atunci cînd pleacă. Fiecare organizare succesivă a spațiului este locală și temporară, episodică.

Dar mai există o metaforă care se potrivește vieții postmoderne : cea a turistului. Poate doar împreună, vagabondul și turistul sînt capabili să exprime întreaga realitate a acelei vieți. Ca și vagabondul, turistul știe că nu va sta mult acolo unde a ajuns. Și, precum în cazul vagabondului, el își are doar propriul timp biografic pentru a lega între

ele locurile pe care le vizitează ; altfel, nu le ordonează nimic altceva decît o altă modă trecătoare. Această constrîngere sau sărăcie revine sub forma experienței flexibilității spațiului : oricare le-ar fi semnificațiile intrinseci, oricare le-ar fi poziția „naturală“ în „ordinea lucrurilor“, ele pot fi date la o parte și admise în lumea turistului doar la discreția acestuia. Tocmai capacitatea estetică a turistului – curiozitatea, nevoia de amuzament, dorința și abilitatea lui de a trăi prin experiențe noi, plăcute și plăcut de noi – e ceea ce pare a avea o libertate aproape totală de organizare a spațiului din lumea turistului, genul de libertate la care vagabondul, ce depinde de realitățile dure ale locurilor vizitate spre a-și cîștiga existența și ce evită neplăcerea numai evadînd, poate doar visa. Turiștii plătesc pentru libertate ; dreptul de a desconsidera preocupările și sentimentele naturale, dreptul de a-și crea propria rețea de înțelesuri, le obțin printr-o tranzacție comercială. Libertatea vine printr-o înțelegere contractuală, volumul ei depinde doar de capacitatea de a plăti și, o dată cumpărată, libertatea devine un drept pe care turistul îl poate pretinde cu voce tare, îl poate urmări prin tribunale și poate spera să fie satisfăcut și apărut. Ca și vagabondul, turistul e extrateritorial, dar spre deosebire de vagabond, el își trăiește extrateritorialitatea ca pe un privilegiu, ca independență, ca dreptul de a fi liber, liber să aleagă, ca o permisiune de a restructura lumea. Ceea ce poate fi (ceea ce probabil este, cînd ajungi să te gîndești la asta, dar atunci de ce să te mai gîndești?) rutină zilnică pentru băștinași reprezintă pentru turist o colecție de senzații exotice. Restaurantele și mîncărurile lor cu mirosuri ciudate, hotelurile cu cameriste îmbrăcate ciudat, monumente ciudate închinat dramelor istorice ale altcuiva, ritualuri ciudate din rutina zilnică a altcuiva, toate așteaptă docil ca turistul să-și arunce privirea asupra lor, să le acorde atenție, să se bucure de ele. Lumea e scoica turistului. Lumea este aici pentru a fi cunoscută în mod plăcut și astfel a i se da un sens. În majoritatea cazurilor, semnificația estetică e singura de care are nevoie și pe care o poate avea.

Încă o trăsătură unește viața vagabondului și cea a turistului. Amîndoi se mișcă *prin* spațiile unde trăiesc alți oameni ; acești alți oameni se pot ocupa de organizarea spațiului, dar rezultatele muncii lor nu-l afectează pe vagabond și mai ales pe turist. Cu localnicii, vagabondul și turistul nu au decît cea mai scurtă și cea mai formală întîlnire (*false* întîlniri, după cum s-a descris în capitolele anterioare). Ca într-un spectacol de teatru, cele mai dramatice și mai impresionante contacte au loc, în siguranță, în culise și între ridicarea și căderea

cortinei – în cadrul timpului și al locului desemnat pentru „suspendarea neîncrederii” – și se garantează că nu răzbat în afară și nu se risipesc (dacă nu sînt păstrate cu dragoste, la discreția turistului, ca aventuri memorabile, ca proprietate privată, în cele mai multe cazuri încredințate conservării sigure pe hîrtia fotografică sau, și mai bine, conservării mai puțin durabile pe banda video reînregistrabilă). Fizic aproape, spiritual departe : aceasta este formula vieții vagabondului și a turistului.

Farmecul seducător al unei asemenea vieți e că vine o dată cu promisiunea solemnă că apropierea fizice nu i se va permite să se deregleze și să alunece în proximitate morală. Mai ales în cazul turistului, garanția este aproape sigură. Pentru libertatea față de datoria morală se plătește în avans ; trusa de călătorie conține medicamente preventive împotriva muștrărilor de conștiință alături de pastilele de prevenire a răului de înălțime.

Un lucru pe care viața vagabondului și cea a turistului nu sînt prevăzute a-l conține și cel mai adesea sînt scutite de a-l conține, este responsabilitatea morală, stînjenitoare, frustrantă, ce ucide bucuria și provoacă insomnii. Plăcerile din sala de masaj vin fără gîndul trist despre copiii vînduți pentru prostituție ; aceasta din urmă, ca și restul lucrurilor bizare alese de băștinași, nu constituie nici răspunderea, nici vina, nici fapta turistului, și nu există nimic ce el ar putea să facă (și astfel nimic ce *ar trebui* să facă) pentru a îndrepta lucrurile. Unicitatea actorului nu este nicăieri mai mult și mai radical dezaprobată, mascată, anulată, decît în stilul turistului. Nimeni altcineva decît turistul nu e atît de flagrant dizolvat în numere, interschimbabile, depersonalizate. „Ei toți fac același lucru.” Drumurile neclare sînt bine călcate, bine marcate de nenumărați pași ; locurile ascuțite sînt rotunjite de nenumărate priviri ; texturile aspre sînt lustruite de nenumărate mîini. Proximitatea morală, responsabilitatea și unicitatea – calitatea de a fi de neînlocuit – a subiectului moral sînt triunice ; nu vor supraviețui (sau mai degrabă nu se vor naște) una fără cealaltă. Responsabilitatea morală dispare atunci cînd „toată lumea o face”, ceea ce, inevitabil, înseamnă și că „toată lumea o poate face”, chiar dacă aceasta vine o dată cu „nimeni nu o face”. Turistul nu înseamnă nimic bun pentru moralitate.

În lumea postmodernă, vagabondul și turistul nu mai sînt oameni marginali sau condiții marginale. Ei se transformă în tipare destinate să monopolizeze și să modeleze totalitatea vieții și întregul cotidian, în șabloane cu care sînt măsurate toate practicile. Ei sînt glorificați de corul exploatatorilor comerciali și al lingușitorilor din mass-media. Ei

stabilesc standardele de fericire și de succes în viață, în general. Turismul nu mai este ceva ce se practică în vacanță. Viața normală – dacă e să fie o viață bună – trebuie să fie, ar fi mai bine să fie o vacanță continuă. (Ești tentat să spui că ceea ce Bahtin a descris drept „cultură de carnaval” – acele târguri ciclice de încălcare a moralității publice, destinate a fi întreruperi ale rutinei, suspendări momentane ale normalității și inversări ale rolurilor normale, concepute a elibera energia acumulată și a face normalitatea suportabilă – devine la rîndul său normă și rutină. Acum, ritualurile publice de empatie colectivă cu calamitățile colective ale altor oameni, ritualuri repartizate uniform în timp și de scurtă durată, sînt cele care au preluat funcția de „inversare de normă” terapeutică, o dată practicate de cultura de carnaval în sensul său ortodox, propus de Bahtin.) La modul ideal, trebuie să fii turist oriunde și în fiecare zi. Fizic aproape, spiritual departe. Retras. Liber – pentru scutirea de toate îndatoririle necontractuale plătinindu-se în avans. În mod ideal, cu conștiința morală alimentată cu o doză sigură de somnifere.

Politica înregistrează fidel, urmează și reconfirmă tendința. Chestiunile morale tind să fie tot mai comprimate în ideea de „drepturi ale omului” – folcloric traduse ca dreptul de a fi lăsat în pace. Dezmembrarea Statului Bunăstării (odinioară o reflecție funcțională a principiului responsabilității universale față de soarta individuală) – ce a constituit, încă, o perspectivă în urmă cu cîțiva ani, de neconceput pentru multe spirite inteligente – are loc în prezent. Statul bunăstării a instituționalizat, în mod înțelept, *comunitatea* de destine : prevederile sale erau dedicate fiecărui participant (fiecărui cetățean) în egală măsură, echilibrînd astfel privațiunile fiecăruia cu cîștigurile. Transformarea lentă a acestui principiu în asistență „focalizată”, bazată pe verificarea mijloacelor, pentru „cei ce au nevoie de ea”, a instituționalizat *diversitatea* de destine și a făcut inimaginabilul imaginabil. Acum lipsurile contribuabilului trebuie echilibrate cu cîștigurile altcuiva, cu ale destinatarului beneficiilor.

În total, sînt reunite principii diferite în, să spunem, alocația unui copil pentru fiecare părinte și alocația unui copil doar pentru părinții indolenți. Prima face tangibilă legătura între public și privat, comunitate și individ, și consideră comunitatea o garanție pentru siguranța individului. A doua opune publicul și privatul și consideră comunitatea o povară și un blestem pentru individ. Pierderea celei dintîi i-ar irita pe majoritatea, deoarece doar pentru puțini e probabil să fie echilibrată de cîștigul rezultat din reducerea impozitului. Pierderea sau diminuarea

celele de a doua ar fi bine primită de toți, cu excepția câtorva care suportă pierderea. În aproape fiecare sector al Statului Bunăstării, linia despărțitoare invizibilă între prima situație și a doua a fost trecută, iar ceea ce era o asigurare colectivă împotriva dezastrelor individuale s-a transformat într-o națiune divizată între plătitorii de asigurări și destinarii beneficiilor. În noua situație, serviciile pentru cei care nu plătesc îi irită sigur pe cei ce plătesc, iar pretenția de a le reduce numărul sau de a-i abandona cu totul găsește tot mai mulți adepți. Dacă instalarea Statului Bunăstării a reprezentat o încercare de a mobiliza interesele economice în serviciul responsabilității morale, dezmembrarea sa desfășoară interesele economice ca mijloc de eliberare a calculului politic de constrîngerile morale. Responsabilitatea morală este, încă o dată, ceva pentru care „trebuie plătit” și astfel ceva ce poți foarte bine „să nu-ți permiți”. Ca să fii un Bun Samaritean, trebuie să ai bani. Dacă nu sînt bani, nu e cazul să-ți faci griji că nu ești un Bun Samaritean.

Dezmembrarea Statului Bunăstării este, în esență, un proces de „plasare a responsabilității morale acolo unde îi e locul”, adică printre preocupările personale ale indivizilor. Ea înseamnă o încercare grea pentru responsabilitatea morală ; nu doar în efectele sale imediate asupra celor săraci și nenorocoși, care au cel mai mult nevoie de o societate de oameni responsabili, ci și (poate chiar, pe termen lung, în primul rînd) în efectele sale de durată asupra eurilor (potențial) morale. Ea consideră că „a fi pentru Alții”, acea piatră de temelie a oricărei moralități, este o chestiune de conturi și calcule, de ceva ce merită banii, de cîștiguri și costuri, de lux ce poți sau nu poți să ți-l permiți. Procesul se autopropulsează și se autoacelerează : noua perspectivă duce inevitabil la deteriorarea neîncetată a serviciilor colective (calitatea serviciului de sănătate publică, a educației de stat, a tot ce a rămas din locuințele de stat sau din transportul public), care îi determină pe cei ce pot să plătească pentru a scăpa de prevederile colective, un act care ajunge să însemne, mai devreme sau mai tîrziu, că plătesc ca să scape de responsabilitatea colectivă.

Este o situație de tipul „ceva ce merită banii” : calitatea de cetățean înseamnă a obține servicii mai bune cu cheltuieli mai reduse, dreptul de a plăti mai puțin la „pușculița” publică și de a obține mai mult de acolo. Responsabilitatea nu intră în discuție nici ca motiv, nici ca scop. Idealul pentru cetățean este clientul mulțumit. Scopul societății e ca indivizii să urmărească și să obțină satisfacerea nevoilor lor personale. Spațiul social reprezintă, în primul rînd, o sursă de alimentare, iar cel estetic,

un teren de joc. Nici unul nu permite și nici nu caută spațiul moral. Carta cetățeanului, fie scrisă, fie nescrisă, în societatea de consum, garantează statutul de turist al cetățeanului. Întotdeauna turist, în vacanță și în rutina zilnică. Turist pretutindeni, în lumea largă și acasă. Turist în societate, turist în viață, liber să-și organizeze propriul spațiu estetic și absolvit de vina de a-l fi uitat pe cel moral. Viața ca obsesie a turistului.

Înțelepciunea postmodernă, neputința postmodernă

Perspectiva postmodernă oferă mai multă înțelepciune ; cadrul postmodern face acțiunea pe baza acelei înțelepciuni mai dificile. De aceea, în general, perioada postmodernă e considerată de criză.

De ce este conștient spiritul postmodern e că există probleme în viața socială și umană fără soluții acceptabile, traiectorii contorsionate imposibil de îndreptat, ambivalențe ce sînt mai mult decît greșeli lingvistice necesitînd a fi corectate, îndoieli ce nu pot fi alungate prin legi, agonii morale imposibil de alinat, nici vorbă de vindecă, prin nici o rețetă dictată de rațiune. Spiritul postmodern nu mai speră să găsească formula atotcuprinzătoare, totală și finală a vieții lipsite de ambiguitate, de risc, de pericol și eroare, și profund neîncercătoare în nici o voce care promite altceva. Spiritul postmodern e conștient că fiecare tratament local, specializat și individualizat, eficient sau nu, cînd e apreciat prin ținta sa presupusă, strică la fel de mult, dacă nu chiar mai mult, decît îndreaptă. Spiritul postmodern s-a împăcat cu ideea că mizeria condiției umane va persista. Este ceea ce, în linii mari, se cheamă înțelepciunea postmodernă.

Habitatul postmodern oferă puține ocazii de a acționa pe baza înțelepciunii postmoderne. Mijloacele de a acționa colectiv și global, așa cum cere bunăstarea globală și colectivă, au fost toate discreditate, demontate sau pierdute. Toate asocierile și reuniturile de forțe sînt mișcări într-un joc cu scor zero ; succesul se apreciază prin strictetea divizărilor ce rezultă. Problemele pot fi tratate doar local și fiecare separat ; numai chestiunile ce pot fi tratate în acest fel sînt exprimate ca probleme. Tratarea tuturor problemelor înseamnă construirea unei miniordini cu prețul ordinii din altă parte și al creșterii dezordinii globale, ca și al epuizării resurselor tot mai reduse, care fac ordonarea – orice ordonare – posibilă.

A devenit ceva obișnuit să susții că problemele etice ale societății

contemporane pot fi rezolvate – dacă pot fi – doar cu mijloace politice. Chestiunea relației dintre moralitate și politică nu prea dispare pentru multă vreme de pe ordinea de zi a dezbaterilor filosofice și publice. Ceea ce totuși e luat în considerare, analizat public și discutat aprins este moralitatea politicianilor, nu moralitatea politicii. Felul cum se poartă persoanele aflate în atenția publicului, nu ceea ce fac – moralitatea lor personală, nu etica pe care o promovează sau nu o promovează – efectele corupătoare în plan personal, nu devastatoare în plan social, ale puterii politice – integritatea morală a politicianilor, nu moralitatea lumii pe care o promovează sau o perpetuează – sînt ceea ce pare a ocupa în totalitate sau aproape în totalitate ordinea de zi a moralității și a politicii. Nu e nimic rău în interesul populației față de puritatea morală a celor ce ocupă locuri publice ; oamenii investiți cu încrederea obștei trebuie să fie demni de ea și să dovedească lucrul acesta. Ce e rău este faptul că, în ciuda atenției acordate integrității morale a politicianilor, degradarea morală a universului pe care ei îl administrează poate continua netulburată. Politicienii impecabili din punct de vedere moral pot prezida disiparea responsabilităților morale și pot gresa mecanismele ce subminează, marginalizează și exclud preocupările morale, și chiar fac toate acestea. Politicienii curați din punct de vedere moral pot epura politica de îndatoririle morale, și chiar fac acest lucru.

Moralitatea politicianilor reprezintă o chestiune total diferită de impactul moral al politicii lor. (Cei mai înspăimîntători și mai sîngeroși tirani ai epocii noastre au fost asceți altruști.) Dar, în plus, politica nu mai e ceea ce fac politicianii ; te poți aventura să spui că politica realmente importantă se face departe de birourile politicianilor. După cum comenta Patrick Jarreau în recenzia la un studiu recent asupra *politocrațiilor*,

politica se află pretutindeni, în urbanistică, în programele școlare, în producția de filme, în contaminarea hemofilicilor cu virusul SIDA sau în cazarea celor fără adăpost. În același timp, pe de altă parte, politica dă impresia că nu se află nicăieri, în orice caz nu acolo unde ar trebui să fie, la îndemîna votului cetățenilor : nu în parlament, unde deputații și chiar senatorii se ocupă, în mijlocul unei indifferențe aproape universale, de probleme ce nu ajung la public decît prin intermediul purtătorilor de cuvînt sau al experților zilei, selectați de mass-media, nici în întrunirile consiliilor locale..., nici în partidele politice, care își pierd militanții și ale căror eforturi de a reînsufleți dezbatarea de idei rămîn zadarnice¹⁴.

¹⁴ Patrick Jarreau, *Le Politique mis à nu*, în „Le Monde“, 12 février 1993, p. 27.

Dar criza morală a habitatului postmodern necesită, în primul rând și în cea mai mare măsură, ca politica – fie că e politica politicienilor, fie că e politica disipată, policentrică, ce contează cel mai mult pentru că e atât de evazivă și scapă oricărui control – să fie o extensie și o instituționalizare a responsabilității morale. Adevăratele chestiuni morale ale lumii *high-tech* sînt inaccesibile indivizilor (care, în cel mai bun caz, pot cumpăra, individual sau colectiv, dreptul de a nu se îngrijora în privința lor sau o scutire temporară de efectele neglijării lor). Efectele tehnologiei sînt cu bătaie lungă și la fel trebuie să fie acțiunea preventivă și curativă. „Etica de largă perspectivă” propusă de Hans Jonas are sens, dacă are sens în general, doar ca program *politic*, deși, dată fiind natura habitatului postmodern, există puține speranțe că orice partid politic ce concurează pentru puterea în stat va dori, într-o pornire sinucigașă, să susțină acest adevăr și să acționeze pe baza lui.

Comentînd povestea lui Edgar Allan Poe cu cei trei pescari prinși în maelström, dintre care doi au murit paralizați de teamă și fără a face nimic, iar unul a supraviețuit, observînd că obiectele rotunde sînt înghițite în vârtej mai puțin rapid și sărînd imediat într-un butoi, Norbert Elias a schițat modul în care poate fi pusă la cale ieșirea dintr-o situație fără ieșire. Supraviețuitorul, sugerează Elias,

a început să gîndească mai la rece ; și retrăgîndu-se, controlîndu-și propria teamă, vîzîndu-se așa cum era de la distanță, ca o piesă din jocul de șah formînd un model împreună cu alte piese pe o tablă de șah, el a reușit să-și îndepărteze gîndurile de la sine însuși și să le îndrepte către situația în care se găsea... Reprezentîndu-și simbolic în minte structura și direcția evoluției evenimentelor, el a descoperit o cale de salvare. În acea situație, nivelul de autocontrol și nivelul de control al situației au fost... interdependente și complementare¹⁵.

Să remarcăm că pescarul calm și înțelept al lui Poe s-a salvat singur. Nu știm cîte butoaie se aflau în barcă. Iar butoaiele, la urma urmei, erau cunoscute de pe vremea lui Diogene ca ultim refugiu individual. Întrebarea este – iar la această întrebare, prezența de spirit personală nu oferă nici un răspuns – în ce măsură pot tehnicile de supraviețuire individuală (tehnici prevăzute cu generozitate, pentru orice maelström prezent și viitor, real și presupus, de către negustorii de bunuri și de

¹⁵ Norbert Elias, *The Fishermen and the Maelstrom*, în *Involvement and Detachment*, Basil Blackwell, Oxford, 1987, p. 46.

sfaturi, dornici să oblige și să profite) să fie extinse la supraviețuirea colectivă. Tipul de maelström în care ne aflăm – noi toți împreună și majoritatea dintre noi individual – e atât de înspăimântător din cauza tendinței sale de a diviza cheștiunea supraviețuirii comune într-o mulțime de cheștiuni de supraviețuire individuală și apoi de a scoate cheștiunea astfel pulverizată de pe ordinea de zi politică. Poate fi reconstituit procesul? Poate fi refăcut ceea ce s-a divizat? Și de unde un adeziv destul de puternic pentru a reîntregi totul?

Dacă în capitolele succesive ale acestei cărți se sugerează ceva, este faptul că problemele morale nu pot fi „rezolvate”, nici viața morală a omenirii garantată, de eforturile rațiunii de a calcula și de a legitima. Moralitatea nu e sigură în mâinile rațiunii, deși asta este exact ce promit purtătorii de cuvânt ai rațiunii. Rațiunea nu poate ajuta eul moral fără a priva eul de ceea ce-l face moral : impulsul neîntemeiat, irațional, indiscutabil, impardonabil și incalculabil, de a se îndrepta către alții, de a mîngîia, de a fi pentru, de a trăi pentru, fie ce-o fi. Rațiunea se ocupă de luarea deciziilor corecte, în timp ce responsabilitatea morală precedă orice reflecție asupra deciziilor, deoarece nu ia și nu poate lua în considerare nici o logică ce ar îngădui aprobarea unei acțiuni drept corecte. Astfel, moralitatea poate fi „raționalizată” doar cu prețul renunțării și al autodăruirii. Din această renunțare înteimeiată pe rațiune, eul iese dezarmat moral, incapabil (și lipsit de dorința) de a înfrunta multitudinea de provocări morale și vacarmul de prescripții etice. La capătul îndepărtat al lungului drum al rațiunii, așteaptă nihilismul moral, care, în esența sa, nu înseamnă refuzul codului etic obligatoriu și erorile teoriei relativiste, ci pierderea capacității de a fi moral.

În ceea ce privește îndoielile legate de posibilitatea rațiunii de a legitima moralitatea coabitării umane, vina nu poate fi aruncată asupra tendinței postmoderne de a renunța la programul filosofic ortodox. Cele mai pronunțate manifestări ale relativismului moral – programatic sau desemnat – se pot găsi în scrierile gînditorilor care resping și detestă verdictele postmoderne și exprimă îndoieli în legătură cu însăși existența perspectivei postmoderne, ca să nu mai amintim valabilitatea judecăților, chipurile, aprobate de pe poziția sa avantajoasă. În afară de semnele de valoare adăugate (adesea ca un gînd întîrziat), nu prea e de ales între înregistrările științifice, ostentativ „antipostmoderne”, ale metodelor și resurselor „eurilor încastrate” și declarațiile arogant „postmoderne” că „totul merge”, cu condiția să existe suficient timp și spațiu. Există un dezacord neînsemnat între ele în privința presupunerii – confirmate de îndelungatele

eforturi manageriale din timpurile moderne și de realitățile habitatului social pe care au reușit să le producă aceste eforturi – că, pentru a acționa moral, persoana trebuie prima oară privată de autonomie, prin competență fie coercitivă, fie achiziționabilă ; ca și în privința altei presupuneri (care și ea reflectă realitățile modului de viață contemporan), că e probabil ca rădăcinile acțiunii să fie evaluate ca morale și criteriile de evaluare a moralității acțiunilor trebuie să fie *exterioare* actorului. Există o mică diferență între două puncte de vedere evident opuse, în modul cum ele refuză sau neglijează posibilitatea că ar fi tocmai depozedarea de prerogativele morale și uzurparea competenței morale de către agenți exteriori eului moral (agenți multipli, concurenți și combativi, totuși la fel de zgomotoși în pretențiile lor de infailibilitate etică), cele care s-ar afla în spatele inatacabilității solide a relativismului etic și a nihilismului moral.

Există puține motive de a acorda încredere garanțiilor oferite de agenții de depozedare/uzurpare că soarta moralității e sigură cu ei ; există puține dovezi că așa au stat lucrurile pînă nu demult, iar analiza acțiunii lor actuale oferă prea puține încurajări că va fi altfel în viitor. La sfîrșitul ambițiosului proiect modern al certitudinii morale universale, de a legifera moralitatea eurilor morale și pentru eurile morale, de a înlocui impulsurile morale împlătoare și nesigure cu un cod etic aprobat social, eul tulburat și dezorientat se găsește singur în fața dilemelor morale fără variante bune (ca să nu mai spunem evidente), a conflictelor morale nerezolvate și a dificultății chinuitoare de a fi moral.

Din fericire pentru umanitate (deși nu întotdeauna pentru eul moral) și în ciuda tuturor eforturilor competente în sens invers, conștiința morală – acel ultim stimulent al impulsului moral și rădăcină a responsabilității morale – a fost doar anesteziată, nu amputată. Se află încă aici, poate adormită, adesea amețită, uneori redusă la tăcere de rușine, dar gata să fie trezită, capabilă de acea faptă a lui Lévinas de a-și reveni din toropeala beției. Conștiința morală cere supunere fără nici o dovadă că pretenția va fi satisfăcută ; conștiința nu poate nici convinge, nici constrînge. Conștiința nu mînuiește nici una dintre armele recunoscute de lumea modernă ca însemne ale autorității. După standardele lumii moderne, conștiința e slabă. Afirmția conform căreia conștiința eului moral reprezintă singura garanție și speranță a omenirii poate șoca spiritul modern ca absurdă ; dacă nu ca absurdă, atunci de rău augur : ce șanse sînt pentru o moralitate care are la bază doar conștiința (deja scoasă din discuție de spiritul sensibil față de autoritate, pentru că e schimbătoare, „pur și simplu subiectivă“, un moft)? Și totuși..

Rezumînd lecțiile morale ale Holocaustului, Hannah Arendt pretinde ca

ființele umane să fie capabile să deosebească binele de rău, chiar și atunci cînd tot ce au ca să le ghideze este propria judecată, care, în plus, se întîmplă să fie într-un dezacord total cu ceea ce trebuie să considere ca părere unanimă a tuturor celor din jur... Aceștia puțini care au mai fost în stare să deosebească binele de rău au făcut-o cu adevărat doar prin propria judecată și au făcut-o atît de liber ; nu au existat reguli care să fie respectate... deoarece nu au existat reguli pentru ceea ce este fără precedent¹⁶.

Ce știm sigur e că vindecarea slăbiciunii vizibile a conștiinței morale a lăsat eul moral, de regulă, dezarmat în fața „părerii unanime a tuturor celor din jur“ și a reprezentanților lor aleși sau autonumiți, în timp ce puterea pe care acea părere unanimă o deținea nu era defel o garanție a valorii sale etice. Știind acest lucru, nu prea avem de ales decît să mizăm pe acea conștiință, care, oricît de slabă ar fi, doar ea singură poate insufla responsabilitatea față de nerespectarea ordinului de a face rău. Contrar uneia dintre cele mai necritic acceptate axiome filosofice, nu există contradicție între respingerea (sau scepticismul la adresa) eticii normelor convenționale din punct de vedere social și „bazate“ pe rațiune, și insistența asupra faptului că are importanță, și *importanță morală*, ceea ce facem și la ce renunțăm. Departe de a se exclude reciproc, cele două elemente pot fi acceptate sau respinse doar împreună. Dacă stai în cumpănă, consultă-ți conștiința.

Responsabilitatea morală constituie una dintre cele mai personale și inalienabile bogății umane și cel mai valoros drept al omului. Nu poate fi luată, împărțită, cedată, amanetată sau depusă în vederea păstrării în siguranță. Responsabilitatea umană e necondiționată și infinită și se manifestă prin suferința constantă că nu se manifestă destul. Ea nu caută garanție pentru dreptul ei de a fi sau scuze pentru dreptul de a nu fi. Ea este aici înainte de orice garanție sau dovadă și după orice scuză sau iertare.

Aceasta e, cel puțin, ceea ce poți vedea dacă privești înapoi la strădania modernă prelungită de a dovedi – de a face real – contrariul.

¹⁶ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem : A Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York, 1964, pp. 294, 295. În *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Cambridge, 1989, pp. 177–178, sugeram că afirmația făcută de Hannah Arendt exprimă chestiunea responsabilității morale față de *rezistența* la socializare și la oricare alte pretenții de a da o sentință extraindividuală cu privire la ce este corect din punct de vedere etic. Ceea ce Holocaustul, acca manifestare extremă a spiritului și a practicii moderne, a adus la suprafață e adevărul umbrît și diluat în „împrejurări normale“ : că moralitatea poate, și adesea trebuie, să se exprime „prin nesubordonare față de principiile susținute social și printr-o acțiune ce sfidează deschis solidaritatea și consensul social“.

INDICE

adiaforic, adiaforizare

(vezi și *indiferență*) 35, 137, 198

Adorno, Theodore 39

a fi cu

(vezi și *existență cu*) 56, 78–80, 121, 143, 161, 181, 201

a fi pentru

(vezi și *existență pentru*) 17, 18, 56, 67–68, 82–86, 89–90, 94, 99–100, 113, 121–122, 142–143, 180, 201, 238, 265, 268

agăpe 107

Alberoni, Francesco 109

Alberti, Leon Battista 28

alegere morală

(vezi și *opțiune morală*) 9, 25, 34–35, 38, 52

Alembert, Jean Le Rond d' 31

ambivalență morală 9, 14–20, 26, 38–40, 86, 104–108, 111–112, 119–122, 127, 175–179, 197–200, 256, 259, 265

amor-propriu 32–33

antistruktură 127–130, 142–151, 156

antropofagic vs. antropoemic, strategii 178–180

apatie 150–151

aporie etică 12, 16, 97–99, 105–106, 111, 116–119, 177, 199

aproape

(vezi și *semen*) 94, 164–168, 174, 178, 237

Arendt, Hannah 138, 271

atitudine naturală 160–161

Augustin, Sf. 8, 34

autoconservare 63, 136, 186

autonomie morală 12, 14, 16–20, 34–37, 51–57, 74, 137, 144, 260, 269

Baier, Kurt 73

Barthes, Roland 104

Bartoszewski, Wladyslaw 89

Bateson, Gregory 193

Baudelaire, Charles 185, 190–191

Baudrillard, Jean 187

bazele moralității

(vezi și *fundamentele*) 8, 13–18, 30–33, 38, 69, 72, 80–90, 238, 270

Bech, Henning 188, 193

Beck, Ulrich 22–23, 109, 217, 218, 219, 221, 225

Beck-Gernsheim, Elisabeth 109

Béji, Hélé 247

Bell, Daniel 21

Benjamin, Walter 185, 189–191, 244

Bentham, Jeremy 71

Bergson, Henri 102

- Black, Max 203
 Blanchot, Maurice 68, 96–97
 Blum, Lawrence A. 74
 Blustein, Jeffrey 105
 Buber, Martin 55, 166

calitate de cetățean, cetățenie 265
 Canetti, Elias 143
 Canto-Sperber, Monique 73
 Carroll, John 28
 Carroll, Lewis 228
 Castoriadis, Cornelius 52–53, 258, 260
cel de al Treilea 123–125, 144
cerință radicală 87–90
 Christie, Nils 133
 Cioran, E. M. 248
 Cipolla, Carlo M. 208
civilă, neatenție 169, 174–175, 179, 183
clasificare 163–165
 Cohen, Richard A. 80
 Cohen, Stanley 132
 Cojean, Annick 235
comandă necondiționată
 (vezi și *ordin*) 81–82, 95–99, 122–123
 Comte, Auguste 205
comunitarism 46, 50
comunitate 49–53, 165, 175, 254–255, 264
constrângere 11, 66, 101
consumerism 189–190, 198–199, 222–223
conștiință 60, 75, 92, 237, 270
 Cooper, Neil 45

datorie 60, 66, 110
 Davies, Stevie 27
 Deane, Phyllis 207

 Delves, Anthony 173
 Derrida, Jacques 112
dezumanizare 182
 Diderot, Denis 30, 49
 Domenech, Jacques 30
dominație 104, 112, 121, 197
 Douglas, Mary 218
 Downie, R. S. 71, 109
 Dreyfus, Hubert 200
 Dumont, Louis 91, 211
 Durkheim, Emile 35, 63, 68, 95, 146–147, 151, 155

 Elias, Norbert 176, 268
 Ellul, Jacques 204, 207, 210, 213, 215
 Elshtain, Jean Bethke 92
emoții 74–77, 93, 113, 142, 157
empatie 156–157
 Emsley, Clive 133
entropie 230–232
episodic, caracter 171–172, 195
 Erasmus din Rotterdam 28
era postdatoriei 6
eroism 57
 Eschil 206
etic, cod 15, 19, 26, 32–33, 37–40, 47, 135
etic, „noi“ 53–57
etică și lege 15–18, 34–37, 72, 77–78, 89–92
euristica fricii 240
excludere 256
exergie 230–232
existență cu
 (vezi *a fi cu*)
existență pentru
 (vezi *a fi pentru*)
experți și competență 140, 194,

- 214, 220, 225, 240, 269–270
 Fabian, Johannes 45
falsă întâlnire 168–174, 179, 183, 262
față 55, 78–83, 87, 95, 102, 121, 126, 139–140, 142–143, 170–172, 196
 Fichte, Johann Gottlieb 252
 Ficino, Marsilio 28
 Finkelkraut, Alain 49, 258
flâneur (hoinar) 185, 188–194
 Foucault, Michel 114, 132
 Fourastié, Jean 68
fragmentare 212–217
 Freud, Sigmund 35
 Friedman, Maurice 55
 Frisch, Max 104
 Fromm, Erich 25, 97
fundamentele moralității
 (vezi bazele)
 Galbraith, Kenneth A. 152
 Garfinkel, Harold 41
 Gellner, Ernest 253
 Giddens, Anthony 22, 115–117, 130, 214, 219–220
globalizare 252
 Goffman, Erving 169
grijă 101–102, 106–108, 113–114, 121–122, 197
 Habermas, Jürgen 239
 Hampshire, Stuart 113
 Hart, H. L. A. 46
 Heidegger, Martin 55–56, 78, 102, 161
 Heller, Agnes 124
 Helvétius, Claude Adrien 30
 Herzl, Theodore 149
 Hesiod 206
 Hobsbawm, Eric 252–254
 Holbach, Paul Henri Dietrich d' 30
homo ludens 185, 215
 Hornborg, Alf 230
 Huizinga, Johan 185–187
 Husserl, Edmund 84, 160
identitate 243–244
incriminarea devianței 131–133
indiferență
 (vezi *adiaforic, adiaforizare*)
individualitate 8–10, 24, 37, 47, 92, 209–211, 215, 264
interese 92–93, 101
intimitate 41, 92, 115–118, 162, 181
iterabilitate 112
iubire 96–98, 101–119, 197
 fixarea iubirii 108, 111–114, 118–119
 plutirea iubirii 108, 114–119
iubire confluentă 115–119
încredere 126–127, 141, 165, 194, 244
 Jankélévitch, Vladimir 41, 122
 Jarreau, Patrick 267
joc 185–191, 194–195
 Jonas, Hans 22, 236, 241, 268
 Kafka, Franz 58, 119
 Kant, Immanuel 41, 55–57, 75, 109, 255
 Kierkegaard, Søren 47, 104
 Kiernan, V. G. 45
 Kirk, G. S. 206
 Kundera, Milan 171–172

- Lachs, John 138
 Lamettrie, Julien Offroy de 30
 Laruelle, François 93
 Lash, Scott 220–221
 Leach, Edmund 166
 Le Bon, Gustave 155
 Leiss, William 231
 Lévinas, Emmanuel 54–60, 69, 77–85, 93–96, 102–103, 118, 124–125, 136, 238, 270
 Lévi-Strauss, Claude 64, 178
liber, eu 45–46, 53
libertate 8–12, 26–30, 34–35, 77, 81, 94, 97, 105, 110, 119, 132–136, 223, 262, 271
 Lipovetsky, Gilles 6–7
lipsă de consecințe 184, 189
localizat, eu 46–53
 Lofland, Lyn H. 169
 Løgstrup, Knud E. 87–88, 89, 126
 Luckmann, Thomas 161–163
 Lukács, György 106, 110
 Luxemburg, Rosa 227–229
 Lyotard, Jean-François 111–112, 244–245

 MacIntyre, Alasdair 45–46, 57
 Maffesoli, Michel 144, 154–155, 255
majoritate mulțumită 152–153
mare schismă 28
 Mauss, Marcel 64
mediată, acțiune 138
 Mennell, Stephen 176–177
 Milgram, Stanley 138
 Milton, John 28
 Mirandola, Pico della 27
mișcări sociale 216
mîngiere 101–102, 113, 117

modernism 7–14, 26, 37, 48, 121–123, 132, 147–148, 174–180, 197–199, 207–209, 217–219, 229–236, 243–248, 258–259
 Montaigne, Michel Eyquem de 44
 Moore, G. E. 27
moral, eu 15–19, 69, 84, 89, 98–101, 139, 145, 157, 198, 260
moral, impuls 15–18, 41, 49, 57, 69–71, 92, 98–100, 121–123, 130, 135, 140, 197
moral, pluralism 19, 25–27, 51
moral, relativism 16, 19, 48
moral(ă), asociere (grup) 54, 58–60, 68, 82, 100, 121–123, 140–144, 157, 240
morală, proximitate 92–93, 96–101, 125, 137, 142, 160, 164, 180–181, 184, 236, 240, 263
moralitate
 imposibil de apărat pe cale logică 200–202
 lipsită de scop 42, 59–63, 67, 200, 237
 nerațională 16–17, 42, 63, 67, 200–201, 237
 neutilitară 42, 116, 237
 Moscovici, Serge 150
 Mosse, George L. 148–149
 Muchembled, Robert 29
mulțime 142–145, 154–157, 170
 Mumford, Lewis 165, 209
 Mursell, Gordon 110
 Musil, Robert 43

natură umană 30–31, 45, 98
naționalism 147–150
necunoscuți 162–183, 188, 193–194
 Nelson, Benjamin 169

- neotribalism* 144, 154–155, 255–258
 Niebuhr, Reinhold 93
 Nietzsche, Friedrich 107, 132, 143
nomazi 261
 Nygren, Anders 107

 Oakeshott, Michael 46
ontologie vs. etică 77–83, 98
opțiune morală
 (vezi *alegere morală*)
ordin
 (vezi *comandă necondiționată*)
 Ouaknin, Marc-Alain 93–94, 101
 Ovidiu 27–28

pasiuni 29, 39–40, 125
pelerini 261
 Platon 116
 Plessner, Helmuth 170
plutirea responsabilității 139–140
 Poe, Edgar Allan 268
politică și moralitate 264–268
 Pollock, Griselda 189
postmodernism 6–7, 14–15, 19, 22, 38–40, 49, 93–94, 118, 151, 156, 201, 217–221, 241–243, 258–259
 Price, A. W. 116
principii etice 72–74, 113
principiul nesiguranței 240
 Pritchard, Michael S. 41–42
progres 44, 48, 205, 218, 233, 241, 244, 246–249
proteofilie 179–180, 183, 195
protestantă, etică 9

raționalitate și moralitate 32–33, 39–42, 66–67, 93, 137, 258
rațiune și etică 34, 37, 74, 125

 Rawls, John 72, 239
răspundere
 (vezi *responsabilitate*)
 Redner, Harry 212–213
reflexivitate 214–215, 219–223
reglementare normativă 8, 165
reguli etice 10–16, 21–26, 44, 48, 53, 58, 72, 76, 98, 127, 164, 168, 198
relație pură 115–118
 Renaut, Alain 93
resentiment 107
responsabilitate
 (vezi și *răspundere*) 5–14, 25, 41, 56–60, 82–87, 94–101, 108–111, 125–126, 137–139, 144, 160, 180–182, 196–198, 237, 240–241, 263, 271
 de neînlocuit 54, 85, 123, 125, 263
 necontractuală 65–66
 neintenționată 96
 nereciprocă 54–64, 96, 239
 nesimetrică 54–55, 94–95, 125
 funcțională și procesuală 41, 77, 135–138
 Ricoeur, Paul 77, 122
risc 5, 22, 177, 217–227
 Rousseau, Jean-Jacques 35, 105
 Russell, Bertrand 101, 260
rutină și moralitate 86–87, 108–109, 113–114

 Sandel, Michael J. 46, 73
 Sartre, Jean-Paul 85, 102
 Schädelbach, Herbert 204
 Scheler, Max 107, 160
 Schütz, Alfred 160–163, 168
 Scotson, John 176

- secularizare* 10
seducție vs. reprimare 152
semen
 (vezi *aproape*)
 Sennett, Richard 172, 192
 Simmel, Georg 91–92, 125, 167, 171, 174, 235, 255
 Simon, Claude 49
 Singer, Marcus 45
 Singer, Peter 61
 Skinner, Quentin 153
sociabilitate 67, 130, 141–148, 151, 153–157, 197, 258
socializare 130–131, 135, 141, 145, 154, 156–157, 197, 270–271
societas vs. communitas 128–129
soluție tehnologică 203–205, 208
 Sorel, Georges 131
spațiu social 92, 96
cognitiv 159–160, 179, 182, 184–185, 196, 249
estetic 142, 159–160, 183–184, 187–188, 194–197, 249–250, 255, 260–261
moral 159–160, 180–183, 196–197, 249–250
 Spencer, Herbert 35
 Sprigge, T. L. S. 71
stabiliți vs. venetici 175–177
stare de agenți 138–139, 198
stat-națiune 48–49, 53, 93, 148–154, 250–254
Statul Bunăstării, semnificație morală 264–265
 Strauss, Leo 69
 Strawson, P. F. 41
 Șestov, Leon 122, 126
 Talfer, Elisabeth 71, 109
tehnologie, probleme morale 203–204, 212–217, 222–227, 236–237, 240
teleoraș 193–195
toleranță 197
 Toulmin, Stephen 127
 Tönnies, Ferdinand 42, 128, 255
tradiție 8, 27, 91, 207, 255–256
transcendență 80–81, 108, 245
 Tuan, Yi-Fu 106
turist 261–264
 Turner, Victor W. 128–129
universalul etic 8, 13–20, 36–37, 46–50, 60–61, 67, 260
univers al obligațiilor 181
 Ussher, Arland 161
utilitarism 113
vagabond 261–263
 Valéry, Paul 251
 Veblen, Thorstein 189
 Veca, Salvatore 109
 Vetlesen, Arno Johan 157, 201, 239
victimă 247–249
 Voltaire, François-Marie Arouet 33
 Waddington, C. H. 75–76
 Walzer, Michael 46, 252
 Warnock, Mary 27
 Weber, Max 9, 211
 Wiener, Norbert 208
 Wittgenstein, Ludwig 161, 179
 Wolfe, Alan 37–38, 72, 197–200
 Wynne, Brian 221
 Wyschogrod, Edith 103
 Yonnet, Paul 257

CUPRINS

Introducere : Moralitatea în perspectivă modernă și postmodernă 5

1. Responsabilități morale, reguli etice	21
Incertitudinea morală	22
Dilema etică	26
Judecata morală confiscată și recuperată	34
Postmodernismul : moralitate fără cod etic	37
2. Universalitatea echivocă	43
Universalismul și problemele sale	45
Restatornicirea eului dezrădăcinat	50
Limitele morale ale universalității etice	53
Singurătatea subiectului moral	60
3. Bazele echivoce	69
A construi pe neîncredere	70
Moralitate înainte de libertate	77
Bazele fără baze	82
Tăcerea insuportabilă a responsabilității	86
4. Asocierea morală în doi	91
Asimetria lui Eu–Tu	94
Aporia proximității	97
Moralitatea ca mîngîiere	101
Boli și remedii și mai multe boli ale iubirii	108
5. Dincolo de asocierea morală	121
Cutremurul celui de al Treilea sau apariția societății	123
Structură și antistructură	127
Supraționalizarea impulsului moral	131
Supraestetizarea impulsului moral	141

Istoria naturală a structurii și a antistructurii	145
Divorțul postmodern	151
Iese statul-națiune, intră triburile	154
6. Spațiile sociale : cognitiv, estetic, moral	159
A-l cunoaște pe Celălalt, a avea cunoștință de Celălalt	160
Străinul de alături	164
Arta secretă a falsei întâlniri	168
Aporia necunoscutului	174
Crearea spațiului moral : destrămarea spațiului cognitiv	180
Spațiul estetic	183
Viața împreună ca teren de joc	185
Terenul de joc organizat	190
Crearea spațiului moral : destrămarea spațiului estetic	196
Țara nimănui, doar a ta proprie	197
7. Morala privată, riscurile publice	203
Mijloacele descătușate	207
Dezmembrarea tehnologică a eului moral	212
„Societatea cu riscuri“ : ultima fază a tehnologiei	217
Șarpele care își înghite coada	227
În căutarea soluțiilor etice la problemele modernismului	236
8. O trecere în revistă : la sfârșit e începutul	243
Progres moral?	246
Noua dezordine mondială sau reorganizarea lumii	249
Nesiguranță și cruzime	254
Vagabondul și turistul : tipurile postmoderne	261
Înțelepciunea postmodernă, neputința postmodernă	266
Indice	273

[Seria
CÂMP DESCHIS]

Pentru mine, Bauman a devenit teoreticianul postmodernismului. Cu strălucire și extraordinară originalitate, el a dezvoltat o atitudine care de acum nu mai poate fi ignorată de nimeni.

Anthony Giddens

***Etica postmodernă* reprezintă un eveniment major în teoria socială, o răsturnare lucidă a multor credințe ce guvernează imaginația postmodernă. Este o carte care privește mai degrabă înainte decât una care privește înapoi, pasibilă să genereze numeroase dezbateri în următorii ani.**

Richard Sennett

A atins moralitatea capătul liniei? Sîntem martori la „dispariția eticului“ și la trecerea către o nouă eră „dincolo de datorie“? A fost înlocuită etica, în perioada postmodernă, cu estetica?

După părerea multora, de la comentatorii din presă la teoreticieni și universitari, vremurile postmoderne aduc „eliberarea“ de standardele morale și de datorie, precum și negarea responsabilității morale.

Ca un antidot al unor asemenea sentințe la modă, studiul dinamic și convingător al lui Zygmunt Bauman privind perspectiva postmodernă asupra eticii e în mod special binevenit. Pentru Bauman, marile probleme ale eticii nu și-au pierdut defel actualitatea, ci au nevoie doar să fie privite și tratate de o manieră cu totul nouă. Epoca noastră, sugerează el, se poate dovedi totuși că reprezintă zorii, mai degrabă decât amurgul eticii.

Zygmunt Bauman este profesor emerit de sociologie la Universitatea din Leeds. Este cunoscut în întreaga lume pentru lucrările sale recente de teoria socială a modernismului și postmodernismului, cum ar fi *Legislators and Interpreters*, *Modernity and the Holocaust*, *Modernity and Ambivalence* și *Thinking Sociologically* (Blackwell, 1990).



editura amarCORD

ISBN 973-9244-87-4